EL LIBRO FUNDAMENTAL PARA ENTENDER EL MUNDO ÁRABE ACTUAL

De la desgracia de ser árabe

SAMIR KASSIR

«No es recomendable ser árabe en nuestros días. Da igual cómo se mire: desde el Golfo Pérsico al océano Índico, el panorama es sombrío. Sin embargo, hubo un tiempo en que las palabras árabe, modernidad y universalismo no eran incompatibles.»

ALMUZARA

2ª edición

Samir Kassir

De la desgracia de ser árabe

Traducción de
Antonio Lozano

Título original: *Considérations sur le malheur arabe*

© Actes Sud, 2004.
© Editorial Almuzara, s.l., 2006

Litografía de portada: *L'Homme de Beyrouth* de James Keville Legros, 1982. Colección particular Raja Nasrallah.
Photo (d.r.) Michel Loye

Reservados todos los derechos. "No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright"

Director editorial: Antonio E. Cuesta López
www.editorialalmuzara.com
pedidos@editorialalmuzara.com - info@editorialalmuzara.com

Edición a cargo de: Nicole Canto

Traducción: Antonio Lozano

I.S.B.N. 9788416100309

Prólogo

No es recomendable ser árabe en nuestros días. Ya sea por un sentimiento de persecución, o bien por odio a sí mismo, el malestar existencial es hoy lo que más se comparte en el mundo árabe. Incluso los que durante largo tiempo se creyeron a salvo, poderosos saudíes o prósperos kuwaitíes, no pueden librarse ya de él desde un cierto 11 de septiembre.

Desde cualquier ángulo que se lo mire, el panorama es sombrío, sobre todo si se compara con el de otras partes del mundo. Con excepción del África subsahariana, aunque con todo lo que supone la diferencia que nace del choque entre lo que se puede ser y lo que se es, entre las expectativas y los hechos, las ansias y las frustraciones, el pasado y el presente, el mundo árabe es la región del planeta donde el hombre tiene hoy menos posibilidades de realizarse. Y más vale no hablar de la mujer.

Basta con fijarse en la palabra *árabe,* desvirtuada hasta quedar reducida a un carácter étnico marcado por el oprobio o, en el mejor de los casos, asociado a una cultura negadora.

Sin embargo, esa «desgracia» no siempre ha existido. Al margen de la supuesta edad de oro de la civilización arábigo-musulmana, hubo un tiempo no muy lejano en que los árabes podían encarar el futuro con optimismo. El renacimiento cultural del siglo XIX, la famosa *Nahda*, abrió las puertas de la modernidad a muchas sociedades árabes cuyo dinamismo sobrepasó a menudo al de las elites occidentalizadas o en vías de occidentalización. En el siglo XX una de ellas, la egipcia, dio vida a la tercera industria cinematográfica del mundo, al mismo tiempo que, desde Bagdad a Casablanca, pasando por Beirut y El Cairo, pintores, poetas, músicos, dramaturgos y novelistas contribuían a la reformulación de una nueva cultura árabe. De forma paralela, se emprendían cambios sociales de gran relevancia. El más espectacular fue la revolución que supuso la supresión del velo, hoy puesta en tela de juicio. De la misma forma, en la esfera política, las reformas sociales convertían a los árabes en protagonistas de las relaciones internacionales. El Egipto de Nasser se convirtió en uno de los ejes del afro-asiatismo y, posteriormente, del Movimiento de Países no Alineados; la Argelia independiente se consideró un modelo para todo el continente africano, y la resistencia palestina —a su pesar— reivindicó el derecho de los pueblos sin caer por ello en el victimismo, hoy tan difundido.

¿Cómo pudo cerrarse aquella secuencia en que, pese a no cosechar demasiados éxitos, se vislumbraba un futuro mejor que parecía cada vez más cercano? ¿Cómo se llegó al marasmo actual, quizá más intelectual e ideológico que material, pero que lleva a que los árabes crean que no tienen más porvenir que el señalado por un milenarismo enfermizo? ¿Cómo se llegó a despreciar una cultura tan viva y profesar el culto a la desgracia y la muerte? Las páginas que siguen se proponen aportar elementos de juicio que ayuden a responder a estas cuestiones y, de paso, sugerir algunas posibilidades para superar la crisis.

Este libro no pretende ser un programa político ni mucho menos el informe de un experto. Es ante todo la voz de un intelectual árabe, tal como se podría escuchar en cualquier lugar, ya se trate de París, Damasco, Londres, Beirut, El Cairo, Casablanca, Argel o —desde hace poco— Bagdad. Sin embargo, no por ello debe creerse que se busca el cobijo de un pretendido consenso, pues no existe tal. La identidad política de cada intelectual influye en su propuesta. Y lo más justo sería dar a conocer la mía.

El autor de estas consideraciones es un árabe del Machrek; laico —ya lo notarán muy pronto—, aculturado e incluso occidentalizado —¿por qué, si no, escribiría en francés?—, pero que no se considera a sí mismo alienado por una cultura extranjera y mucho menos deseoso de liquidar a quienes no piensan como él. Tampoco pretende acusarlos ante un tribunal de terceros. De hecho, una versión árabe de este libro aparecerá casi al mismo tiempo que la edición francesa, lo cual, sin ánimo de constituir un alarde de universalismo, debe entenderse como la demostración de que es posible desarrollar un mismo discurso sobre y para los árabes.

Beirut-París, julio de 2004

I

Donde se ve que los árabes son hoy los seres más infortunados del mundo, aunque no lo reconozcan

¿Acaso es preciso describir la desgracia árabe? Unos cuantos datos bastarían para explicar las dimensiones del marasmo en el que se encuentran las sociedades árabes: enormes índices de analfabetismo, distancia abismal entre los más ricos —inmensamente ricos— y los más pobres —desesperadamente pobres—, superpoblación de las ciudades, desertificación de las provincias… No obstante, se podría argumentar que estos procesos son comunes a buena parte de lo que hace un tiempo se conocía como Tercer Mundo. Es más: no cabe duda de que la pobreza y la desigualdad son mayores en las calles de Calcuta y Río de Janeiro. Pero la desgracia en el mundo árabe no es sólo un obstáculo para el desarrollo, ni un conflicto entre clases, ni siquiera un problema de deficiencias educativas.

La particularidad de la desgracia árabe consiste en que la perciben quienes están a salvo de ella y en que no se trata sólo de una cuestión de cifras, sino más bien de percepciones y sentimientos. Empezando por la sensación, muy extendida y profundamente enraizada, de que no hay futuro. Ante el mal proteiforme e incurable que corroería este mundo, la única salvación sería la huida individual, siempre y cuando fuese posible. Además tal desgracia se encuentra también en la mirada de los otros; una mirada que impide incluso la huida misma y que, suspicaz o condescendiente, te devuelve a una condición al parecer insuperable, ridiculiza tu impotencia, condena de antemano tu esperanza y, con frecuencia, te detiene en los puestos fronterizos. Basta con haber llevado alguna vez el pasaporte de un país apestado para saber lo que puede tener de inapelable esa mirada. Basta con haber confrontado en alguna ocasión las propias ansiedades con las certezas del Otro, con sus certezas *sobre* ti, para percibir cuán paralizante es.

Aunque la mirada del Otro, en el mejor de los casos, podría

superarse, o incluso simplemente ignorarse, ¿sería posible librarse de la mirada *sobre* el Otro? ¿Cómo evitar compararse con lo que ese Otro revela? No es preciso recurrir a las analogías con un Occidente siempre dominador y en el que, sin embargo, el *habeas corpus* y los derechos humanos han dado pie a una ciudadanía lo suficientemente abierta como para hacer fracasar las tentativas recurrentes de controlarla. Tampoco es necesario profundizar en los resultados que arrojaría la comparación entre una civilización que no cesa de alumbrar revoluciones tecnológicas y un mundo que, en más de un aspecto, permanece en la era preindustrial, mientras que, en otros, se contenta con consumir los logros llegados de afuera. La analogía con contendientes más modestos no sería menos turbadora. Basta con fijarse en Asia, donde el crecimiento económico ha multiplicado el número de «tigres» y «dragones», o en Latinoamérica, donde la transición democrática parece irreversible, e incluso en el África subsahariana, donde a pesar del trauma de las guerras civiles existen algunas experiencias democráticas. Esas regiones del planeta —que hasta hace poco parecían compartir con los árabes la cruz del subdesarrollo y de la arbitrariedad política—, lejos aún de alcanzar la paridad con el Norte industrial y democrático, al menos gozan de compensaciones que dan motivos para no caer en la desesperanza. En algunos casos se perciben avances democráticos contundentes; en otros, un crecimiento económico y un dominio tecnológico que provocan la envidia de Europa; en otros más, una capacidad de iniciativa en las relaciones internacionales; y en ocasiones incluso se aprecia todo ello a la vez. Mientras tanto, el mundo árabe padece una carencia cruel en todas las esferas.

Ante la inquietud causada por la mirada del Otro o por la comparación con él, la conciencia de uno mismo no es de gran ayuda. Se ha vuelto tan frágil que cualquier cosa la ensombrece. En última instancia, ya ni siquiera esa «cualquier cosa» es indispensable, y tal vez sea ése el rasgo más cruel de la desgracia árabe: su independencia de estímulos exteriores para desbocarse. Es cierto que el inmenso sentimiento de impotencia del que nace parece alimentarse del duelo frustrado ante la grandeza pasada, acrecentados en la medida en que se la compara con un referente histórico que poco tiene que ver con el problema pero que los hace aún más dolorosos al mostrar que no siempre ha existido. Dicho de otro modo, la desgracia de los árabes radicaría en la impotencia de ser después de haber sido.

Por desgracia, ya ni siquiera eso es cierto. El duelo por la

grandeza pasada, si bien fue determinante en la formulación del nacionalismo moderno y de los procesos de liberación nacional, ahora ha perdido su eficacia. El efecto debilitador de la desgracia árabe ha alcanzado un punto en el que se prescinde de la historia para abandonarse a una sensación de impotencia perenne que anula toda posibilidad de un nuevo despertar.

La impotencia se ha convertido, no cabe duda, en el emblema de la desgracia árabe actual. Impotencia para ser lo que uno cree que debería ser. Impotencia para afirmar su voluntad de ser, aunque solo fuera como una posibilidad, frente al Otro que lo niega, lo desprecia y ahora de nuevo lo domina. Impotencia para amordazar el sentimiento de que uno no es más que una pieza insignificante sobre el tablero mundial, cuando además la partida se juega en su propio campo. Se trata, es cierto, de un sentimiento irreprimible desde que la guerra de Irak ha llevado de nuevo la ocupación extranjera a tierra árabe y, de paso, ha convertido la era de las independencias en un paréntesis.

Poco importa en este caso que se estuviera a favor o en contra de la guerra. Quienes se oponian a la guerra norteamericana, más que nada por reacción nacionalista —y que no deben confundirse con los millones de personas que llenaron las calles de Europa y Estados Unidos para manifestar su rechazo al dictado norteamericano—, no necesitaban que se les demostrase esa impotencia: se apreciaba en la simple, y sin embargo amarga, constatación de que nada puede hacerse para impedir que una potencia extranjera, aun siendo la más grande de la historia de la humanidad, se proyecte a miles de kilómetros de su país para arrogarse la autoridad policial en tu propia casa y liquidar en unas pocas semanas un Estado temido al menos por sus vecinos y sus ciudadanos. A ello cabe añadir el descubrimiento, todavía más mortificante, de que si alguna oposición fue capaz de retrasar la guerra norteamericana, no había que buscarla en las «masas árabes», sino en esa sociedad civil internacional que el altermundialismo ayuda a nacer y de la que los árabes representan sólo una parte ínfima. Y pese a que las dificultades de la ocupación norteamericana hubieran reanimado un cierto fervor nacionalista, quienes se felicitan por ello son concientes de que no pueden apostar por una relación de fuerzas local o regional, sino por la capacidad de reacción de otra sociedad, la del adversario, a la vez ahíta y democrática, lo cual lleva a admitir que la decisión última recaerá, en resumidas cuentas, en otros y no en la superación de su propia impotencia.

Por lo que respecta a los partidarios de la guerra, la impotencia desempeña un papel preeminente, pues su complacencia, su oportunismo y su inhibición frente a la estrategia americana respondían a la convicción de que el cambio, vital para las sociedades árabes, no puede ser liderado por ellos mismos y requiere de manera imperativa un espaldarazo del exterior. Sin embargo, tal intervención no acaba con la impotencia. Salvo para quienes acarician la ilusión de influir en el curso de los acontecimientos haciendo las veces de consejero oriental o de informador indígena, no queda más remedio que constatar que las decisiones son tomadas por el vencedor, y sólo por él, tanto para lo mejor como para lo peor. Y nadie duda de que las decisiones del procónsul imperial en Irak, zigzagueantes aunque siempre categóricas, han aumentado la frustración y, al mismo tiempo, reavivado el sentimiento de impotencia.

Nadie duda tampoco de que las medidas norteamericanas, tan escasamente democráticas en este caso, han engrosado las filas de quienes conceden más importancia a la lucha contra la dominación extranjera que al combate por la democracia, sobre todo cuando la percepción negativa, «colonial», de la dominación norteamericana en Irak viene acompañada de la sensación de que, en general, los norteamericanos solían actuar «en contra de nosotros». No es necesario compartir la ideología islamista para sentirlo: su apoyo constante al extremismo israelí basta para justificar semejante percepción.

En efecto, no hubo que esperar a la ocupación norteamericana de Irak para que el sentimiento de impotencia empezara a corroer a los árabes. En cada nuevo episodio del conflicto palestino, la impotencia ha estado presente y ha sido aún más desestabilizadora en la medida en que cualquier experto que conozca la relación de fuerzas efectiva no ha podido dejar de medirla en función de la diferencia demográfica entre israelíes y árabes. Pero no se trata de retomar los tópicos sobre el desastre de 1948, mucho menos inesperado de lo que se suele decir, puesto que el Estado Mayor británico sabía desde 1946 que la Haganah sionista era superior en número a todos los ejércitos árabes reunidos, algo que ignoraban los dirigentes de los estados árabes semi-independientes. Tampoco hay que asombrarse ante la hazaña israelí de 1956, muy relativa a fin de cuentas, puesto que fue posible gracias a la contribución directa de los aviadores franceses y a la sagaz decisión de Nasser de retirar su ejército del Sinaí para defender El Cairo, auténtico objetivo del ataque tripartito. Ni siquiera sorprende la transformación de la otra

hazaña israelí de 1967 en un paradigma, esta vez incontestable, al condenar una incapacidad supuestamente genética o cultural en los árabes. En cada uno de estos episodios hubo, a pesar de todo, una firme voluntad de resistencia y un deseo de remontar la pendiente. Tras 1967, la guerra de desgaste llevada a cabo por el ejército egipcio y la travesía del Canal de Suez no sólo «lavaron la vergüenza» —valga esta expresión tan frecuente en el discurso árabe—, sino que mostraron la posibilidad de que los árabes tomaran las riendas de su destino, algo que se ha olvidado, aunque pueda parecer paradójico, desde la semivictoria —o la semiderrota— de 1973. Desde entonces Israel reina en solitario en Oriente Próximo. Liberado de la disuasión egipcia tras firmar la paz con Sadat, seguro de contar con el apoyo indefectible del poderío norteamericano, confiado en la impunidad moral que le garantiza la mala conciencia europea y respaldado por un arsenal nuclear adquirido gracias a una gran potencia occidental —Francia— y que no cesa de crecer en medio del silencio de las naciones, Israel puede hacer literalmente cuanto le venga en gana y cuanto le inspiren los sueños de dominación de sus dirigentes.

Esta supremacía, que sostiene la visión que tienen los árabes del mundo y de sí mismos, encontró su paradigma en el asedio de Beirut durante el verano de 1982. En este primer asalto a una capital árabe, la aviación israelí desencadenó una lluvia torrencial de bombas —de las que ni siquiera se salvó la sinagoga de Beirut, protegida por combatientes palestinos—, ejercicios de acrobacia aérea con fuego real e intentos de asesinato contra Yaser Arafat, empleando incluso en una ocasión una bomba de implosión que arrasó de un solo golpe un edificio entero. Se recurrió también a técnicas añejas, como el bloqueo del suministro de alimentos y los cortes de agua, sin que nadie —ni las «masas árabes» ni las diplomacias petroleras— encontrase el momento ni el lugar para detener aquella infamia. Mucho más elocuente, por lo que respecta a la impotencia árabe, fue el modo en que se logró un respiro y al menos se recuperó el abastecimiento de agua. Fue necesario que el rey de Arabia Saudí, presionado por personalidades libanesas, llamara al presidente norteamericano para rogarle, no siempre con éxito, que interviniera ante el primer ministro israelí, quien la mitad de las veces no se daba por enterado.

Esas negociaciones telefónicas permiten hacerse una idea de la eficacia de la diplomacia árabe frente al conflicto arabo-israelí, al menos desde la guerra de 1973. Incapaces de modificar la relación de fuerzas, los líderes árabes se dirigen a Estados Unidos para rogar

que moderen el extremismo israelí, sin que hayan obtenido jamás el menor resultado, salvo en peticiones muy concretas. Incluso en esos casos, el apoyo norteamericano obedecía sólo a la voluntad de evitar el empeoramiento de una situación crítica, lo cual no podría decirse del devenir cotidiano de la ocupación israelí en Gaza y Cisjordania, así como de los asentamientos de población, practicados sin interrupción desde 1967. Mientras no se altere la relación de fuerzas, poco importará a Estados Unidos que el Derecho Internacional sea pisoteado constantemente, tal como puede comprobarse en los numerosos proyectos de resolución que han sido rechazados en el Consejo de Seguridad a causa del veto norteamericano y, sobre todo, en el hecho de que las resoluciones que, a fuerza de ser matizadas, consiguen superar las trabas de Washington y se convierten rápidamente en papel mojado —por no mencionar las de la Asamblea General—. El resultado de esta incapacidad diplomática es, evidentemente, el agravamiento del sentimiento de impotencia. Cuantos más textos condenan o reprueban la política israelí —se podrían componer varios volúmenes con ellos—, mayor relieve cobra la impotencia árabe ante la anexión de Jerusalén Este y el acaparamiento progresivo de las regiones circundantes, así como ante la colonización incesante de Cisjordania y de la franja de Gaza, incluso después de la firma de los acuerdos de Oslo.

El grado de impotencia es tal que, por muy explicable que resulte, ni el sentimiento de tener la razón de su parte —aun respaldado por el Derecho Internacional— ni las manifestaciones de solidaridad expresadas en diferentes puntos del planeta compensan la frustración. El hecho de tener todo eso de su lado sin lograr sacarle partido acaba por transformar la impotencia en una especie de fatalidad, tal como demuestra el contencioso sobre el muro de separación israelí.

Con todo, al menos dos pueblos, el palestino y el libanés, han optado por resistir. Los libaneses pueden incluso jactarse de haber obtenido uno de los escasos éxitos árabes en la larga historia del conflicto. Cabe reconocer que era poco previsible en la medida en que procedía de uno de los países más débiles del mundo árabe y que se forjó desde el fondo del abismo. En un primer momento se constituyó un frente amplio cuyo flanco izquierdo era el más activo y eficaz, y obligó a Israel, tras abandonar a toda prisa Beirut —donde la resistencia a la ocupación se organizó desde el principio—, a evacuar las grandes ciudades del sur del país después de tres años de lucha continua. Una vez descartado el proyecto estratégico

israelí de establecer un Estado satélite en el sur de Líbano, el mantenimiento de la ocupación dependía sólo del precio que debía pagarse. La reaparición de la resistencia, a finales de los ochenta, lo hizo demasiado elevado, aunque Hezbolá, que por aquel entonces lo asumía a solas, necesitó más de diez años para lograr la liberación. Sin embargo también tuvo un coste para los libaneses que, convertidos en protagonistas frente a la ocupación israelí, aceptaron someterse a los cálculos tácticos sirios. El coste de esta decisión tampoco fue más razonable para los demás árabes, ya que la sacralización de la resistencia llevó a considerarla desde entonces como un fin en sí misma, independientemente de sus motivaciones políticas, así como un modelo exportable sin tener en cuenta las condiciones. Empezando por Palestina, donde la relación de fuerzas es muy distinta y mucho mayor la disposición del ocupante a soportar sacrificios para perpetuar el *statu quo*.

El problema, por lo tanto, resultó mucho menos sencillo para los palestinos. Y a pesar de ello, nada parece haber sido capaz de hacerles perder la esperanza. Su capacidad de resistencia y de recuperación podría ser un ejemplo para todos los árabes. No obstante, pese a estos esfuerzos, el discurso árabe de la resistencia no ha logrado incorporar la noción de heroísmo cotidiano. Aunque cuenta con una elite política que ha adquirido una gran capacidad analítica del equilibrio de fuerzas a escala regional e internacional, la percepción de Palestina permanece determinada por lo categórico, más por parte de los árabes que de los propios palestinos. Y si bien los movimientos palestinos fueron los responsables de la orientación exclusivamente guerrillera de los años sesenta, han sido los medios árabes los que han impuesto la consigna *sólo intifada* a partir del gran alzamiento de 1987-1989, hasta el punto de que los palestinos sean considerados un pueblo de revolucionarios profesionales cuya valentía consuela y, a modo de catarsis, tranquiliza la conciencia de quienes los observan de lejos y aplauden ante su televisor.

Ya se trate de libaneses o de palestinos, la resistencia tan sólo pone de relieve esa impotencia generalizada. La segunda intifada, que empezó en septiembre de 2000, lo confirma a diario. El movimiento es tan fuerte que la sola idea de someterla a la crítica se considera de inmediato como una traición. Es más, la sacralización de la resistencia, a partir de una extrapolación exagerada del ejemplo libanés, impide cualquier debate sobre los medios empleados e incita, en consecuencia, a adoptar los más espectaculares, por muy contraproducentes que sean, tal es el caso

de los atentados suicidas. Al mismo tiempo, la islamización de la lucha palestina, a pesar de ciertos hechos que halagan el orgullo perdido de la opinión pública árabe, está lejos de disipar la impotencia y, sobre todo, la imagen de la desgracia. Por el contrario, las amalgamas entre Palestina e Irak, que no benefician a ninguna de las dos partes, sólo consiguen ahogar en un inmenso charco de sangre la imagen que los árabes de Oriente Próximo tienen de sí mismos así como la que el mundo tiene de ellos.

Cierto es que la impotencia no incita necesariamente a la desesperación de todos los árabes. Existe una facción activa y, en apariencia, creciente que encuentra en el abismo una fuente inconfesable de júbilo y una legitimación de la violencia apocalíptica o, en el mejor de los casos, sansoniana. No existe la angustia entre los defensores del islamismo radical. Incluso la denuncia de la «cruzada» occidental tiene para ellos el valor de confirmar la superioridad de la víctima a la que sólo se le pide que asuma su condición para alcanzar el paraíso.

Esta tendencia religiosa es ya en sí mismo una de las señales de la desgracia árabe. Evidentemente, el mero hecho de considerar el islam político como uno de los factores del marasmo árabe podría interpretarse como un prejuicio fruto del laicismo exacerbado. Tal vez. No hay por qué seguir juzgando, a pesar de las mutaciones históricas, el comportamiento pasado de los movimientos islamistas, que han servido durante demasiado tiempo a los norteamericanos y, en Palestina, a la ocupación israelí. Todo el mundo tiene derecho a cambiar y probablemente sea preciso admitir que la reacción de los islamistas será duradera y sincero su compromiso contra la dominación extranjera. Sin embargo, no basta para aceptar este compromiso como la única vía posible, pues aunque es cierto que el islamismo no es —o ha dejado de serlo— un agente de los intereses extranjeros, no es menos cierto que les da la razón, pues en la medida en que justifica el choque de civilizaciones, e incluso lo asume, ofrece a los partidarios de la cruzada la ocasión de actuar, y a Occidente, la de emplear todos los medios tecnológicos a su disposición para mantener su supremacía sobre los árabes y así perpetuar su impotencia.

II

De cómo la desgracia es lo que más se comparte en el mundo árabe

La descripción que acabamos de hacer de la desgracia árabe podría, en sí misma, ser vista por algunos, en Europa e incluso en el mundo árabe, como la manifestación de una crisis en la medida en que la presuposición de una entidad global podíra entenderse como un resabio del panarabismo. De hecho, una corriente ideológica inspirada por los neoconservadores norteamericanos sostiene que uno de los factores de atraso del mundo árabe se debe a la persistencia del arabismo. Nada más lejos de la verdad. Basta con observar detenidamente a los distintos pueblos árabes para descubrir un panorama muy poco alentador. Un recorrido por este continente atípico nos mostraría que hay árabes felices y otros que intentan serlo, no cabe duda, aunque también veríamos por doquier sociedades en crisis y Estados en un callejón sin salida, incapaces de convertirse en sujetos de su propia historia.

El viaje, por fastidioso que pueda resultar, merece la pena, sobre todo si se empieza por el país que durante mucho tiempo pretendió convertirse en el eje del mundo árabe: Egipto.

En ese valle del Nilo superpoblado y dividido por enormes desigualdades económicas, el Estado hace gala de una incapacidad crónica para gestionar los recursos humanos del país y, con mayor razón, para proyectarse allende sus fronteras. Una burocracia pletórica como pocas sólo sirve para agarrotar aún más los mecanismos de una economía que combina las desventajas del capitalismo de Estado, bautizado apresuradamente como socialismo hace unos cuantos años, con las del ultraliberalismo. Uno de los ejemplos más palmarios de este anquilosamiento es la jefatura del Estado, en manos del mismo hombre desde hace veintitrés años, todo un récord de permanencia desde Mohamed Alí, en el siglo XIX —aunque éste, al menos, tuvo el mérito de impulsar la modernización del país y acometer reformas decisivas cuyos efectos fueron perceptibles durante más de un siglo. Ninguna ambición

semejante parece tener su sucesor, quien, hecho que conviene destacar, no se presenta —al contrario que sus dos predecesores inmediatos— como un héroe. Quizá porque sabe que el auténtico poder reside en la institución militar de la cual procede —otro indicio de la gravedad del problema. A pesar de su «modestia», el régimen no está a salvo del personalismo ni tampoco del nepotismo, que se remonta a las acusaciones de especulación dirigidas contra el hijo mayor del presidente y que se manifiesta, en ciertos medios políticos y económicos, en la voluntad de transmitir el poder por herencia a su hijo menor. Sin embargo el Estado no es el único que se encuentra en un atolladero. La sociedad misma parece prisionera, incluidas sus elites, en un marasmo del que sólo consiguen librarse algunas voces contestatarias toleradas por el sistema en la medida en que le son útiles —por mucho que les pese— para validar una falsa democracia. A todo ello hay que sumar el peso del islamismo, cuyo avance ideológico, nutrido por el resurgimiento de la religiosidad popular y favorecido por la complacencia del poder, ha multiplicado desde hace tiempo los velos en los rostros de las mujeres y las coacciones a la libertad de pensamiento.

Al sur, Sudán apenas emerge de una guerra civil que ha durado veinte años y ya se enfrenta a la amenaza de otra. La malversación de sus riquezas naturales ha convertido al gigante de África, y del mundo árabe, en uno de los países menos desarrollados del planeta, razón más que suficiente para hablar de callejón sin salida, sobre todo si se tiene en cuenta que su existencia misma como Estado queda en entredicho, ya que en el acuerdo que puso fin a la guerra civil se prevé explícitamente la posibilidad de separación del sur —animista y dominado por las elites cristianas— tras una fase de transición. Eso sin mencionar la contribución del país a la mala reputación de los árabes en África Negra en la medida en que el norte arabizado y musulmán, no satisfecho con haber oprimido al sur, permite ahora que milicias supuestamente incontroladas acosen a las poblaciones de Darfur.

Al oeste de Egipto, Libia permanece congelada en el gadafismo desde hace treinta y cinco años. El populismo planetario del «guía de la revolución» ha aislado al país de la comunidad internacional y lo ha indispuesto con la mayor parte de los Estados árabes. Mirando ora al Machrek, ora al Magreb, a veces también a África, la Libia de Gadafi ha acabado por renunciar a sus pretensiones de convertirse en una potencia regional para obtener, de forma espectacular, un certificado de buena conducta emitido por el Occidente en guerra. Su aislamiento dista sin embargo de haber llegado a su fin, ya que

el «régimen de masas» ha desembocado en un vacío político y en una sociedad cerrada bajo vigilancia policial.

Más al oeste, los tres principales países del Magreb ofrecen, cada uno a su manera, otras imágenes desconcertantes del problema árabe. Marruecos ha llegado demasiado tarde y de modo incompleto a la transición democrática. La alternancia, frenada por el Palacio, ni siquiera ha logrado atenuar el acaparamiento de riquezas encarnado en el sistema del Majzén, por lo que la antigua oposición, convertida en partido de gobierno, ha perdido todo crédito. Después de un breve período de bonanza para la prensa, la libertad de información ha sido pisoteada de nuevo. A falta de una renovación del ámbito político, los problemas de desarrollo se integran en el discurso del islam militante y dan lugar a redes de yihadistas, aptas también para la exportación. En Túnez, por ahora, se ha logrado contener al islamismo a costa de un estricto control policial que aprovecha la circunstancia para aherrojar a la sociedad y acallar el debate público y la denuncia de prácticas mafiosas que gangrenan el desarrollo del país. A cambio, esa cerrazón política alienta una contestación sorda entre las clases populares —aunque no exclusivamente entre ellas— que altera los indudables avances sociales de la era Burguiba. Sin embargo, Argelia encarna el mal árabe de manera más dramática, y quizá más emblemática que Egipto, porque también representaba las esperanzas del porvenir.

Tras haber sido durante dos décadas uno de los ejes del mundo árabe, de África y del movimiento de países no alineados, Argelia, a pesar de estar presidida por uno de los símbolos de aquel proyecto político, hoy desempeña un papel discreto tanto a escala regional como mundial. Entre un tiempo y otro ha experimentado una deriva funesta. También en este caso los excesos «socialistas» de la era Bumedián sirvieron de pretexto para el enriquecimiento de la casta asociada al poder, mientras que la economía argelina, entre errores y rectificaciones, se mostraba cada vez más incapaz de alimentar a una demografía en expansión, y ello a pesar de la riqueza petrolera. La pérdida de los referentes ideológicos, también producto de esos bandazos, no tardó en fomentar el regreso de un islam recalcitrante que los militares en el poder sólo pudieron contrarrestar mediante una represión que llevó a la guerra civil. Si bien Argelia ha terminado felizmente por salir de ella, y conquistar de paso la libertad de expresión, sigue siendo deudora de un régimen que no tiene de civil más que la fachada, así como de una falta de perspectiva que la experiencia mediática y diplomática de su presidente está lejos de paliar.

Si nos dirigimos al este de Egipto, hacia el Machrek, el panorama es todavía más sombrío. El sentimiento de devastación que irradia el brasero iraquí basta por sí solo para explicar la magnitud del atolladero árabe. Allí se concentran los tres males que obstaculizan el porvenir: la dictadura —¡y no una cualquiera!—, traumática hasta después de su desaparición, la ocupación extranjera y, como resultado de las aberraciones de ésta, la violencia ciega justificada por el mesianismo religioso. Allí se percibe la extraordinaria dilapidación de riquezas que, en lugar de la Prusia árabe vislumbrada en los años treinta, amenaza con producir una nueva Somalia. Allí también el arabismo ha dejado de ser una esperanza para convertirse en un estigma que tardará mucho en borrarse.

Un estigma que Siria, vecina y gemela en el baazismo, no hace más que agravar. El país languidece desde hace cuarenta años bajo una dictadura que, pese a ser menos sangrienta que la iraquí, no por ello ha dejado menos agotado el país. Saqueada por las redes mafiosas que conforman el poder y desecada por una cultura del miedo, Siria se encuentra hoy en una situación casi sin equivalente en el mundo árabe —con la excepción de Libia, aunque sin petróleo — que combina la corrupción de las antiguas repúblicas soviéticas con un cerrojazo policial al estilo de China.

En el flanco oeste, y tutelado por los servicios de inteligencia sirios, Líbano ha iniciado una singular regresión. Tras haber salido de una guerra que, además de haber desgarrado a su sociedad, privó al mundo árabe de uno de sus laboratorios de modernidad, el país perdió en quince años de posguerra la mayor parte de los logros por los que se había distinguido durante mucho tiempo, empezando por la libertad de expresión y el desarrollo de los medios de comunicación. Aunque puede jactarse de haber liberado su territorio de la ocupación israelí gracias a la resistencia de su pueblo, esa misma resistencia ha sido utilizada en provecho del inmovilismo sirio y del activismo islamista —por no hablar de una tradición republicana que, por muy incompleta que fuera, pudo sobrevivir a la guerra que la había herido de gravedad.

Paradójicamente, es Jordania, desprovista de riquezas y de tradición democrática, el país árabe de Oriente Próximo que mejor parece arreglárselas. No obstante, los viejos resabios proteccionistas todavía inhiben una transición democrática inacabada y los únicos frutos del parlamentarismo han consistido en proporcionar una tribuna al populismo más estéril y reforzar la resistencia del conservadurismo social y las estructuras tribales frente a la mejora

de la situación de la mujer, mientras que la ubicación geopolítica del país, colindante con Irak y Palestina, dos focos de inestabilidad, plantea la cuestión de su supervivencia como Estado, sobre todo cuando la herida palestina se deja sentir a diario en una población formada en un cincuenta por ciento por refugiados de Palestina.

El panorama podría parecer más prometedor si dirigimos nuestra mirada hacia la península Arábiga. Desde luego no hacia Yemen, que ya no tiene nada de aquella *Arabia feliz* que pudo ser algún día: uno de los países menos desarrollados del mundo, cuya unificación —entre un norte tribal y militarizado y un sur colonial primero y después marxista— se saldó con el cuestionamiento de los escasos logros del socialismo en materia de derechos de la mujer y donde el control y la manipulación del pluralismo político por parte del régimen lleva a componendas con los clanes rebeldes que regentan algunas zonas, algunas de ellas viveros del yihadismo.

Al otro lado de la península la situación parece cambiar: allí, en cuestión de dos generaciones, el oro negro ha puesto patas arriba a sociedades que hasta ese momento se habían mantenido al margen del desarrollo del mundo árabe, hasta el punto de que a algunos se les ocurre pensar que el futuro, sobre todo en el contexto de una globalización volcada hacia el Pacífico, pueda encontrarse en esos emiratos de lujo que son Qatar, Dubai, Abu Dabi y, en menor medida, Bahrein.

Forzoso es reconocer que el cambio ha sido impresionante. En Dubai, donde los rascacielos proliferan dentro de una arquitectura digna de Chicago, el esfuerzo titánico de acondicionamiento y de modernización ha logrado incluso alterar positivamente el clima, pues los espacios verdes artificiales y el riego han hecho bajar la temperatura media estival en uno o dos grados. Sin embargo, detrás de esos éxitos ostensibles y ostentosos, que a algunos les recuerdan a California, se aprecia una grave precariedad, visible en la estructura de la población y las limitaciones del derecho a la nacionalidad, puesto que la mayoría de los residentes en esos emiratos es extranjera, árabe o no, y por lo tanto privada de cualquier derecho político y de la posibilidad de conseguirlos algún día por la vía de la naturalización. Por lo que respecta a los naturales, más de la mitad sigue viviendo en una desigualdad escandalosa a causa de las restricciones que afectan a las mujeres, cubiertas en su mayoría de pies a cabeza —salvo cuando van a Beirut de vacaciones—. A ello hay que añadir el problema confesional, tal como ocurre en el caso de Bahrein, donde los shiíes permanecen en un segundo plano.

Pero la mayor amenaza para este rosario de emiratos ricos es que la modernización es un mero engaño. La primacía de la tradición, perceptible en el fetichismo del atuendo nacional —incluido el velo de la mujer—, inhibe las reformas sociales. Los mismos que se apuntan a los éxitos de la economía globalizada colaboran con la financiación de esa otra globalización que es el yihadismo. El caso es patente en Qatar, donde, a pesar de la presencia militar norteamericana, la facción islamista de la familia reinante gana la partida a la liberal, hasta el punto de dejar el control de la cadena Al-Yazira a los Hermanos Musulmanes. Aún más llamativo resulta el ejemplo de Kuwait, un país que debe su supervivencia a la protección norteamericana, pero donde, al igual que en Jordania, el renacimiento del parlamentarismo se traduce en resistencias al cambio de las leyes que tienden a la modernización supuestamente deseada por los mismos norteamericanos.

Entre todos los factores de precariedad que minan los principados del Golfo Pérsico, el más amenazador es, sin duda, la deriva del gran vecino saudí. Junto a Egipto, Argelia e Irak, este reino es uno de los ejes a cuyo alrededor podría haberse vertebrado el mundo árabe. Si bien no cuenta con el mismo bagaje cultural ni con una tradición política capaz de articular ese proyecto, la inmensa riqueza aportada por el petróleo ha permitido ejercer su influencia sobre el resto de países árabes desde los años setenta. No obstante, en la actualidad es un gigante en crisis. La renta petrolera, tras haber permitido equipar el país en un tiempo récord, es ya insuficiente para alimentar las necesidades crecientes de un Estado que se ha hecho más complicado —sobre todo si se tiene en cuenta el estilo de vida cada vez más suntuoso de los más o menos siete mil príncipes de la familia Saud— así como de una población cuya pobreza ya no se puede ocultar.

Ya antes del 11 de septiembre, Arabia Saudí parecía obligada a emprender reformas con urgencia y, al mismo tiempo, a encarar la imposibilidad de ponerlas en marcha sin trastocar los delicados equilibrios entre el poder político de los Saud y el de la institución religiosa. En el seno de la familia reinante, las querellas entre clanes matrilineales y la avanzada edad de los príncipes más influyentes presagian una crisis sucesoria cuya solución requiere una decisión firme apoyada tal vez desde el extranjero. El 11 de septiembre ha añadido a todo ello un sentimiento de persecución inédito entre las elites saudíes, que vieron cómo Occidente, con Estados Unidos a la cabeza, les daba la espalda. Desde entonces, el país se encuentra atenazado entre la exigencia de reformas —una de las

reivindicaciones norteamericanas más acuciantes en la actualidad —, y el envalentonamiento de los yihadistas, amparados por el discurso de una institución religiosa complaciente y la imposibilidad de separarse de ella. La escalada del terrorismo, contrarrestada con retraso por el poder y apoyada por numerosas complicidades en el seno de la población y del aparato de Estado, amenaza ahora con un proceso a la argelina y el literalismo coránico, mucho más desestabilizador si cabe, se ha convertido en el discurso dominante entre las clases populares.

Aunque seguramente este cuadro resulta incompleto, permite poner el dedo en la mayor llaga del mundo árabe, que es, junto con la impotencia en las relaciones internacionales, el déficit democrático. Si bien la ausencia de democracia no es un mal inherente al mundo árabe, todos los países que lo integran la sufren por igual. La dictadura propiamente dicha —aunque limitada a dos o tres de ellos: Irak ayer, Siria y Libia todavía hoy— afecta al resto y reduce al mínimo el ámbito de las libertades, lo cual pone a las falsas democracias aún más en evidencia en la medida en que la ciudadanía no ha adquirido en ninguna de ellas la inmunidad suficiente como para impulsar una transformación democrática. Sin embargo, sería engañoso achacar la crisis de la ciudadanía a una predisposición cultural cuando en realidad es un problema que afecta a la organización del Estado.

Dicha crisis del Estado se deja sentir de una forma u otra en casi todos estos países. El primer síntoma, y quizá el más grave, es la tendencia recurrente a poner en tela de juicio la unidad interna. A pesar de que en Líbano se ha superado, en Sudán este cuestionamiento sigue estando al orden del día y la amenaza pende sobre un país como Irak, antaño bien cohesionado. Sin llegar a ese extremo, otros países han visto cómo alianzas infraestatales se manifestaban con violencia, ya se tratase de particularismos étnico-culturales como en Argelia o *'asabiyya* confesionales en Bahrein —al este de Arabia Saudí—, Siria o incluso Egipto.

Tan alarmante como el anterior, aunque menos llamativo, el segundo síntoma de la crisis del Estado consiste en el escaso crédito que la población concede a las instituciones. Y con razón: ninguno de estos Estados ha desarrollado instituciones duraderas, sino que por el contrario, si alguna tendencia se ha confirmado a lo largo de los años, es la pérdida de sustancia que padecieron las instituciones desde las independencias.

En los países que, en algún momento u otro, tomaron una orientación «socialista», la problemática de la liberación nacional

tuvo el efecto perverso de desterrar de la conciencia de las elites gobernantes la idea del Estado de Derecho, algunos de cuyos fundamentos se remontaban a las últimas décadas de la era otomana. La vuelta al liberalismo económico apenas ha cambiado nada en ese terreno e incluso ha agravado la situación, tal como puede verse en la deriva de la institución judicial en Egipto, donde había sido preservada en tiempos de Nasser. Por lo que respecta a los demás países, el patrimonialismo monárquico ni siquiera tomó en consideración la idea misma de ciudadanía. Lo mejor que pueden esperar los opositores en el mundo árabe —que, en esto, hace gala de una gran armonía—, es una adaptación de la democracia «a la mexicana», aunque en un sentido más restrictivo, pues el régimen permitiría cierto grado de libertad de expresión, pero impediría toda alternancia, tal como ocurre en Egipto, Jordania, Líbano y Marruecos. Sin embargo estas medidas a medias son incapaces de avivar la vida política, tal como quedó demostrado en Argelia, comprometida en una evolución de ese tipo entre 1988 y 1992 que fue interrumpida al volverse incontrolable. El callejón sin salida en que parece encontrarse hoy el régimen egipcio es otra señal. Sin contar con que la concesión de un cierto grado de libertad de expresión permanece muy por debajo del Estado de Derecho, puesto que quedan excluidas de ese ámbito de libertad discrecional las facciones que el régimen considera peligrosas. Por ello, hablar de «ciudadanos» oculta un abuso del lenguaje, máxime cuando los poderes establecidos, por muy republicanos que sean, no ven más que súbditos.

Otro síntoma de la crisis del Estado, sin duda el de mayor relieve a escala del sistema regional, es el de las cesiones de soberanía consentidas, de mejor o peor grado, por los gobiernos en materia de economía y finanzas. El pretexto de la soberanía, tan pertinente a la hora de explicar la vanidad de los proyectos de integración árabe, se desvanece cuando el orden mundial está en juego o cuando la integración propuesta es heterocéntrica, como en los proyectos de «complementariedad» y de «normalización» que acompañaron en los años noventa a las negociaciones arabo-israelíes.

En este sentido, el funcionamiento anómalo de la vida política en los Estados árabes, sea cual fuere la naturaleza de sus regímenes, favorece la reaparición de una hegemonía exterior, más o menos del mismo modo en que la manipulación de la deuda y la tutela de las economías hicieron posible el dominio político y militar de Occidente en el siglo XIX. Esta orientación, perceptible antes del 11 de septiembre, ha adquirido un nuevo relieve con la «guerra contra

el terrorismo» y todavía más con la guerra de Irak que, en muchos aspectos, representa el regreso a la dominación colonial clásica, no sólo en Irak, sino también en los países del Golfo, donde las bases norteamericanas —al contrario que en Turquía— se encuentran en situación de extraterritorialidad y los servicios de policía de muchos países —incluida la recelosa Siria— están dirigidos por el FBI.

El mundo árabe posee el dudoso honor de ser la única región del mundo en que el déficit democrático que padecen todos sus miembros se conjuga con una hegemonía extranjera —la mayoría de las veces indirecta, otras únicamente económica— que, en los casos más extremos, como Palestina y ahora Irak, se asemeja a una nueva forma de colonialismo. El sentimiento de impotencia que esta dominación alimenta, y que es más irreprimible en la medida en que el inconsciente árabe lo valora desde la nostalgia de una gloria pasada y siempre fantasiosa, va acompañado de otro: la impotencia ciudadana. Los poderes establecidos no sólo son incapaces para dar o devolver a sus Estados alguna capacidad de iniciativa en las relaciones internacionales, sino que también prohíben a sus ciudadanos cualquier iniciativa susceptible de cambiar los poderes —o al menos de inyectarles, por la vía de la participación popular, un vigor renovado, ni siquiera una inmunidad interna capaz de desactivar la amenaza exterior cuando ésta se manifiesta. Dicha amenaza, ya se llame Israel o Estados Unidos, es el pretexto para mantener un estado de excepción permanente que, liberado de las leyes existentes, vacía de contenido la vida política y destierra sus instrumentos de regulación, empezando por los partidos y las asociaciones. Si le agregamos a esto la crisis de las ideologías, sólo queda entonces el recurso de la religión para canalizar la frustración y articular la demanda de cambio.

Por mucho que el islam militante parezca hoy dirigido contra Occidente, su consolidación se debe ante todo a una consecuencia de la parálisis interna de los Estados. Dejemos de lado el caso saudí, donde el poder político y la institución religiosa no han cesado de confundirse desde la fundación del reino. En cualquier otro lugar el avance del islam político implica una reislamización de la sociedad, más como una respuesta a poderes que se consideran ineficaces, inicuos e incluso impíos, que como reacción a la modernidad. Probablemente habría que tener en cuenta el aporte de la revolución iraní, que acompañó el regreso a la religión con un discurso antioccidental que no tardó en difundirse por el islam árabe a través de los shiíes del Líbano ocupado y resistente. Sin embargo, el islam político en su variante suní ha permanecido

insensible a esta tendencia, por lo menos hasta el final de la yihad afgana que permitió a los antiguos *muyahidines*, con Ben Laden a la cabeza, elegir a un nuevo enemigo. Mientras tanto, la reislamización —lo mismo en Egipto que en Argelia— se ha orientado hacia la recuperación del espacio político nacional.

Pese a tratarse del resultado de un déficit democrático, el auge del islam político no puede ser una respuesta al callejón sin salida en que se encuentran los Estados y las sociedades árabes. Además de ser una manifestación de la resistencia a la opresión, es fruto también del fracaso del Estado moderno y del igualitarismo propugnado por las ideologías progresistas y, en ese sentido, se asemeja al auge de los fascismos en Europa. De hecho, los comportamientos sociales de los movimientos islamistas revelan muchas analogías con las dictaduras fascistas, una vez retirado el velo religioso que los adorna. Por eso mismo, el respaldo de la pretensión del islam político de representar una fuerza de cambio equivale a aceptar la idea de que el déficit democrático será perenne y que la cita con la modernidad seguirá siendo un fracaso. Salta a la vista cuán falsa es la ilusión de que el islam político pueda ofrecer la posibilidad de salir de la desgracia árabe, cuando es uno de sus elementos constitutivos. No se puede olvidar que, más allá del yihadismo de Ben Laden, el papel cada vez más extendido del pensamiento religioso supone una regresión en el sentido estricto del término, es decir con respecto a la historia árabe misma; una historia que el islamismo contemporáneo pretende anular, no sólo por lo que respecta a sus etapas más recientes, sino incluso la época clásica, para regresar a los cuarenta años de «islam puro». Ahora bien, sólo volviendo a esa historia, y contemplándola en toda su complejidad, se podría concebir el final de la desgracia árabe.

III

Donde se ve que la desgracia árabe es un momento de la historia, y que es más grande hoy que ayer

Por lo que respecta al islam clásico, la unanimidad es inmediata. Salvo algunos racistas que no han sabido digerir a Voltaire, ya nadie razonablemente cultivado cuestiona que el islam, en su grandeza inicial —retomando la expresión de Maurice Lombard—, representó uno de los capítulos más fecundos de la historia de las civilizaciones. De ahí exactamente parte Bernard Lewis, el denigrador más autorizado del arabismo actual —aunque no el menos perverso— al preguntarse qué dejó de funcionar.

Ahora bien, tal reconocimiento de una gloria pasada encapsula a los árabes en una imagen antihistórica, sobre todo cuando ésta se formula como una declaración de principios —o incluso como coartada de la tolerancia. Una vez transcurrida aquella edad de oro, la historia árabe no sería más que una sucesión de fracasos, un rosario de desgracias. De este modo se ignora que en las etapas posteriores hubo también éxitos políticos, militares y culturales, y se hace caso omiso de una época mucho menos lejana portadora de todas las esperanzas, pues hasta hace cuarenta años, no sólo se podía hacer un retrato del mundo árabe muy optimista, sino que además su dinamismo lo convertía en una parte integrante, y en ocasiones dirigente, de la revolución tercermundista.

Estos olvidos están, es cierto, alentados por las percepciones árabes de la historia. Dejemos a un lado las facciones islamistas, para las que no hay más edad de oro que los cuarenta años del gobierno del Profeta y de sus cuatro primeros sucesores, los califas bien guiados, ya que según este punto de vista todo habría sido desde entonces una regresión hacia la ignorancia. Fijémonos más bien en la historiografía árabe dominante, calcada de la europea y adoptada por los protonacionalismos del siglo XIX, ya fuesen de obediencia arabista, siria o libanesa. El calco se hace patente en el recurso al mismo ritmo ternario: al igual que el resplandor de la Antigüedad decaía ante la noche de la Edad Media, la edad de oro

se desvanecería en una larga era de decadencia (*'asr al-Inhitat*) para revivir con la llegada del renacimiento (*Nahda*). Este ritmo ternario, cuestionable en sí mismo, se ha superado en la medida en que ese renacimiento se percibe como un fracaso. Peor aún: a causa de ese mal endémico de la cultura árabe contemporánea que es la ausencia de acumulación, la propia secuencia de la *Nahda* ha sido relegada por considerar que esta nunca logró salir adelante. De ahí que sólo subsista la idea de que la decadencia no tiene fin y que la edad de oro es irrecuperable. Esta interpretación se opone a la que había existido anteriormente, cuando se vislumbraba un renacimiento en el horizonte y la conciencia de un pasado prestigioso mantenía vivo un impulso creador. Hoy, desde al supuesto fracaso de ese renacimiento, la presencia del pasado se ha vuelto aplastante.

Habría pues que empezar a liberarse de ese lastre; no negando la grandeza primera de la civilización árabe en el transcurso del siglo omeya y de los primeros tiempos abasidas —así como sus prolongaciones en Andalucía—, sino inscribiéndola en una historia libre de la predestinación religiosa y la teleología nacionalista.

La predestinación religiosa se percibe en la visión canónica que hace coincidir el principio de la historia de los árabes con la Revelación coránica, según la cual todo cuanto la precede es el caos, recogido en la expresión *Jahiliyya* (la edad de la ignorancia). Esta *Jahiliyya*, de la que la historiografía árabe posterior a la Hégira no ha retenido más que testimonios poéticos y mitos sobre los linajes, se limita a lo sumo al centenar de años que precede inmediatamente al Profeta. Ahora bien, esta imagen informe se derrumba ante las noticias que nos facilitan los descubrimientos de la historiografía romana y helenística, avalados por la arqueología, la epigrafía y la numismática. Ciudades árabes al norte de Hijaz estaban totalmente romanizadas, hasta el punto de aportar emperadores a Roma, lo cual pone en cuestión el nomadismo guerrero que ha nutrido el imaginario árabe poshegiriano. Y es fácil imaginar el giro copernicano que supondría el reconocimiento de una edad de oro que hubiese precedido a la Edad de Oro.

Si la superación de la predestinación religiosa implica desislamizar los orígenes de la historia árabe, la superación de la teleología nacionalista conduce, por el contrario, a devolver la prioridad al islam como elemento aglutinante frente a la etnicidad. Tras dos o tres décadas, la historiografía árabe, despertada por el islam, se confunde con la de los demás pueblos que integran el Estado, y más adelante los Estados musulmanes, para dar paso a una cultura en la que la religión propiamente dicha es un elemento

más. Si tuviésemos en cuenta esta argamasa, sería mucho más difícil hacer valer la idea de decadencia, sin negar por ello la realidad y el imaginario de la Edad de Oro.

De hecho, la Edad de Oro en sí ganaría al ser revisada desde ese punto de vista, y su nueva valoración requeriría volúmenes enteros. No obstante, quedémonos ahora con lo esencial: su presencia en el mundo y su capacidad para reinterpretar un período histórico. En el terreno político, esa era significó la consecución del estatuto de potencia mundial —por emplear un anacronismo—, pero con una estructura de gobierno lo suficientemente flexible como para gestionar una gran diversidad étnica y religiosa, perceptible hasta en las más altas esferas y, en ese aspecto, solo comparable con el imperio romano. En términos culturales, esta época aunó universalidad y diversidad cultural. La cultura árabe logró incorporar las culturas de los pueblos islamizados, sin por ello negarlas. Mientras la cultura bizantina, hasta entonces dominante, se mantenía al margen de la herencia helenística, la nueva cultura del islam, gracias a la aportación de la filosofía y la ciencia griegas, experimentó el resurgimiento del pensamiento antiguo de la mano de las elites antiguamente helenizadas de Siria, antes de desarrollar por cuenta propia conceptos y disciplinas nuevos. Demasiado a menudo esta aportación se ha considerado una actitud conservadora, a la espera de que llegase el momento de pasar el relevo a la Europa renaciente. Con ese planteamiento se rebaja al mismo tiempo la historia intelectual del medievo cristiano, nutrido permanentemente por las influencias árabes, y la muestra de universalismo de que el islam hacía gala entonces. Tal como habían hecho antes los Padres de la Iglesia, aunque de manera muy distinta, los filósofos árabes no se conformaron con apropiarse de la filosofía antigua, sino que plantearon la universalidad de la razón, un precedente que merecería ser meditado por aquellos que sostienen la imposibilidad teórica de la democracia en tierra árabe.

Universalidad, no uniformidad. La comunidad cultural, en cierto modo la *universitas* árabe, se ordena alrededor de una pluralidad de centros urbanos de producción cultural, así como de la existencia de diversas «regiones», cada una con su propia sensibilidad antropológica e incluso su especialización sin que ello coincida necesariamente con la división —por lo demás fluctuante— en los numerosos miniestados que florecieron en la segunda época abasida.

Fue entonces cuando sobrevino, tras la agudización del debilitamiento abasida, la famosa decadencia. Adelantado por las

invasiones de aquellos nuevos bárbaros que fueron los cruzados y los mongoles, el inicio de la Edad Media árabe estaría representado por el Estado de los mamelucos, aquellos esclavos pretorianos que en realidad manejaban los resortes del poder desde el siglo IX, antes de asumirlo directamente a finales del XIII. Con ello se olvida que fueron los ejércitos del islam los que repelieron a los cruzados y los mongoles y que la aportación de los mamelucos fue, en este caso, más decisiva aún que la gesta de Saladino. Si bien es cierto que la era de los mamelucos fue un período de intolerancia religiosa —esencialmente contra el shiismo— y que su imagen quedó marcada por los abusos de la soldadesca y las numerosas revoluciones palaciegas, sobre todo bajo el poder de los mamelucos circasianos, llamados *burjitas*, no se ha de olvidar su incontestable contribución cultural, en especial el barroquismo arquitectónico que contradice la idea misma de decadencia, el auge del enciclopedismo árabe y el nacimiento, con el gran Ibn Jaldún, de lo que se llamaría después sociología política.

El período otomano marca la auténtica restauración del poderío musulmán tras el paréntesis de las cruzadas. Aunque la cultura árabe pasó a un segundo plano —en el mejor de los casos, ya que la cultura grecobizantina gozaba al menos de la misma influencia—, es difícil hablar de decadencia, pues si ya es poco pertinente hacerlo en referencia a los mamelucos, lo es aún menos por lo que respecta al Estado que llevó a feliz término las viejas aspiraciones musulmanas sobre Constantinopla y sucedió al imperio bizantino. Esta observación vale igualmente para la cultura, tal como lo demuestran las maravillas arquitectónicas otomanas, no sólo en Estambul sino en muchas ciudades árabes, y como lo sugiere hoy la revaloración de la poesía formalista de aquella época. No obstante, lo que distingue a la cultura árabe de aquel tiempo, antes que sus obras en concreto, es su integración en un espacio imperial que la supera. De la relación entre los pueblos que componen el imperio resultará una mezcla de poblaciones cuya huella permanece viva hoy en la genealogía de las familias —aunque en ocasiones quede velada por un purismo de linaje bastante folclórico—, así como en intercambios de ideas y de vestigios apreciables en la tecnología popular y los usos cotidianos.

En la medida en que es una historia de imperios, la historia árabe se lee como una acumulación de experiencias culturales o, mejor aún, como una acumulación de diversidades culturales. De ahí que no sea extraño que esa herencia aporte todavía hoy referentes —y legitimaciones— a los sistemas de ideas más

opuestos. Prevalencia de lo profano sobre lo sagrado para unos, de lo sagrado sobre lo profano para otros, racionalismo filosófico, autoritarismo teocrático o misticismo contestatario, cuando no utopismo, nada de lo humano le resultó ajeno. Ya se tratase de rebeldes, hombres de poder, filósofos, grandes sufíes, predicadores inspirados o nostálgicos del pasado, todas la variedades del espíritu coexistieron o se sucedieron en esa larga historia en la que se entrecruzan y entrechocan sombras tan diversas, y a veces también tan antagónicas, como el racionalismo aristotélico de Averroes y la teología de Ghazali, la sociología *avant la lettre* de Ibn Jaldún y el literalismo coránico de Ibn Taymiya. Modernidad anticipadora de los Antiguos o nostalgia del pasado de los modernos, el hecho es que, en cualquier caso, estos referentes conservan gran parte de su eficacia a principios del siglo XXI.

El hecho de relativizar la noción de decadencia no significa cerrar los ojos ante lo que podría considerarse una grave carencia de la cultura árabe, aunque sólo se interpreta como tal desde una perspectiva comparatista, referida exclusivamente a la cultura que se ha impuesto a escala mundial desde hace dos siglos. Esta carencia, que también comparten la civilización griega de la antigüedad y la india, atañe, por supuesto, a la técnica. No obstante, conviene matizar el juicio al tener en cuenta los incontestables avances tecnológicos que se produjeron en diferentes campos, como la medicina, la óptica o los sistemas de navegación. Por otra parte, este déficit tecnológico se dejó sentir mucho más tarde. Frente a la Europa del Renacimiento, el poderío musulmán mantuvo su cabeza en alto. El imperio otomano, que se impuso a sus rivales, tanto cristianos como musulmanes, gracias a su dominio de la artillería, fue durante dos siglos una superpotencia del Viejo Mundo. Si bien Lepanto constituyó una victoria para venecianos y españoles, la euforia que desató entre los vencedores muestra a las claras de qué lado se inclinaba la relación de fuerzas inicial. Y a pesar del desenlace de esta batalla, sobrevalorada por la historiografía europea, las flotas adversas en el Mediterráneo se mantuvieron durante mucho tiempo en pie de igualdad.

El desfase no se produjo hasta la segunda mitad del siglo XVIII. El declive del imperio otomano coincidió con la gran transformación que, en Europa occidental, preparó la revolución industrial. *Coincidir* es el término adecuado, puesto que no existe una relación de causa y efecto entre ambos fenómenos, al menos en esa época: el imperio ruso, ante el cual los otomanos empezaron a retroceder, no experimentó la aparición del capitalismo y era, en

muchos aspectos, menos *moderno* que el Estado otomano. Y si bien el debilitamiento del ejército otomano fue notable frente a los rusos, no lo fue tanto como para impedir que Yassar detuviese a Bonaparte en las puertas de Acre. Un impacto mayor tuvieron las mutaciones económicas producidas por la gran transformación y que se sumaron a los intereses rusos por plantear la cuestión de Oriente, si bien sólo a finales del XVIII. Los inicios del intercambio desigual y, tras las guerras napoleónicas, la expansión del comercio europeo aumentaron este desfase de manera exponencial, mientras que las repercusiones en cadena de la Revolución Francesa acabaron instilando la lógica centrífuga del nacionalismo en el edificio imperial.

Incluso frente al irresistible florecimiento del Occidente industrial y colonial, el Oriente musulmán no tardó en reaccionar, aunque sólo fuera por emulación. En Egipto, Mohamed Alí, gobernador otomano pero independiente de facto, se concentró en la modernización de la administración con el envío de estudiantes becados a Francia, así como en la racionalización de la agricultura mediante los primeros tanteos de industrialización. El espíritu de la reforma llegó después a Estambul, donde la elite otomana comenzó a desarrollar una gigantesca obra de modernización jurídica y administrativa. Gracias a los *Tanzimat,* el viejo imperio concluyó su transformación en tres décadas —atuendo tradicional incluido— y se convirtió, aunque sólo durante dos años, en un Estado constitucional. Todos los logros de la civilización técnica (navegación a vapor y redes eléctrica, telegráfica y ferroviaria) se adoptaron al este del Mediterráneo casi al mismo tiempo que en el norte. La vida cotidiana cambió tanto en Estambul como en los grandes centros urbanos de las provincias árabes y, al mismo tiempo, una revolución cultural sintonizó las elites otomanas con Europa. Esta revolución fue llamada *Nahda* por los árabes en un intento de singularizar la transformación que supuso para ellos desde un punto de vista nacionalista primero, y explícitamente antiturco después.

Curiosamente, estos acontecimientos bastante recientes se tienen mucho menos en cuenta que los episodios más antiguos, tanto en la percepción exterior de los árabes como en la representación que ellos tienen de su propia historia. Olvidadas han quedado la modernización de Mohamed Alí, la obra de los Tanzimats —considerada sólo en la historia turca— y, sobre todo, la *Nahda*, salvo quizá para una elite que se mantiene vinculada al espíritu de las luces. Y sin embargo, ¡cuánto se ganaría hoy con esta

recuperación de la memoria! Tal vez no se obtengan recetas que permitan acabar con la era de la desgracia, pero al menos nos permitirá reinterpretarla como un momento de la historia. Sin la reconquista de esta parte de la historia, la relación de los árabes del siglo XXI con la modernidad seguirá siendo tergiversada.

IV

De cómo la modernidad no fue precisamente el momento de la desgracia

Aunque hablar hoy de modernidad árabe puede considerarse casi una blasfemia intelectual, no hacerlo supondría un desprecio de la historia real —tal como fue vivida, pero también pensada— y la negación de esa experiencia, aunque deba considerarse casi siempre en pasado. Desde luego, habría que empezar por ponerse de acuerdo en la definición de una palabra volátil como pocas. En Occidente, la postmodernidad invita a contemplar la modernidad desde el pasado y, por lo tanto, a tratarla como un objeto histórico. En cualquier otra parte, el intento por precisar su significado no puede soslayar el debate acerca de las relaciones entre modernización y occidentalización, más complejo de lo que parece. ¿Acaso no encontramos, en el campo de los estudios contemporáneos sobre Oriente Próximo, una escuela que considera el islamismo un esfuerzo de apropiación de la modernidad? Aceptemos de momento la definición más restrictiva, la que sólo contempla la modernidad a través del ejemplo del Occidente posterior a la revolución burguesa. Si ninguna objeción contradijese la realidad histórica y vivida de la modernidad árabe considerada como una adaptación al tiempo del mundo occidental, el argumento de la diferencia cultural no sería más que una coartada. El razonamiento no es en absoluto ilegítimo, puesto que la modernización en el mundo árabe fue una occidentalización. Lo podemos percibir siempre que no nos saltemos —como hace, por ejemplo, Bernard Lewis— el siglo XIX árabe.

Ya se han mencionado las reformas políticas emprendidas por Mohamed Alí, retomadas y ampliadas por los dirigentes otomanos —y foráneos, tal es el caso de Kayreddin en Túnez—, así como la adopción progresiva, aunque rápida, de los logros de la civilización técnica. A ello se ha de añadir la idea de patria, en su acepción posterior a Rousseau y convertida en modelo por la Revolución Francesa, que daría paso a los nacionalismos griego, serbio y,

posteriormente, turco, armenio y árabe, nutridos estos tres últimos tanto por el aparente éxito de los primeros como por los debates sobre la unidad italiana.

Antes de alcanzar ese punto, la idea de patria era bastante difusa en tiempos de Mohamed Alí y, si no en éste, al menos en su hijo, Ibrahim Pachá. Asistido por el famoso Suleimán Pachá, veterano del Gran Ejército, general de origen albanés que conquistó Siria y la administró durante una década situándose explícitamente «bajo el sol de la arabidad». En la misma época, Rifa al Tahtawi dió a la palabra *watan* («patria») el significado moderno que descubrió en Europa. Tahtawi regresó de París, donde apadrinó a los primeros becados enviados por Mohamed Alí, con la obra fundadora de la *Nahda* en su equipaje, ese *Oro de París* que no es únicamente una versión mucho más veraz de las *Cartas persas* sino también una profesión de fe modernista y sin ambigüedades de un reformador de formación religiosa. Al contrario que sus lejanos sucesores, Tahtawi no percibía incompatibilidad alguna entre la modernidad y la tradición de la que procedía. Tres décadas más tarde, Butros al-Bustani, el otro gran pionero de la *Nahda* —que por aquel entonces ya había alcanzado Beirut—, retomó la obra de Tahtawi para formular un discurso patriótico arabo-sirio que, sin embargo, no llegó a rechazar la ciudadanía otomana. Junto a Bustani, otros grandes nombres de la *Nahda*, entre los que figuraba el cosmopolita e inclasificable Ahmad Fares al-Chidyaq, justificaron su trabajo como lexicógrafos por amor a su lengua, con lo que se anticiparon al nacionalismo lingüístico posterior.

Todo ello muestra hasta qué punto es indisociable la *Nahda* de esta dimensión protonacionalista que se afirma de modo más claro en la poesía de Ibrahim al-Yazigi y desemboca más tarde en las obras fundadoras del arabismo político.

Renacimiento cultural a la vez que despertar nacionalista similar a la cristalización del patriotismo italiano, la *Nahda* podría considerarse una amalgama entre el *Rinascimento* de los siglos XV y XVI, y el *Risorgimento* del XIX, aunque sin levantamiento armado ni reino de Piamonte para articularlo —pues Egipto, que podría haber desempeñado ese papel, fue obligado por las circunstancias que complicaron la cuestión de Oriente y la enzarzaron en el juego de las potencias a permanecer encerrado en sus fronteras tras la aventura de Ibrahim Pachá en Siria.

En ese momento se fragua la lectura «nacional» de la historia del islam. La división ternaria —edad de oro, decadencia y renacimiento— sólo puede concernir a los árabes. Pero la teleología

nacionalista tiene por efecto deformar el rostro múltiple de esa revolución cultural y, de paso, ocultar los demás elementos de la modernidad que llevaba consigo, pues si es cierto que las ideas de patriotismo y nacionalismo, totalmente novedosas en aquella época, dan testimonio de la adopción de la modernidad política por parte de los principales centros del mundo árabe desde el siglo XIX, no lo es menos que la modernidad de la *Nahda* no se reduce a ellas.

La primera deformación aparejada a ese reduccionismo ideológico procede de la periodización ternaria en sí misma, como ya se ha indicado. No sólo porque la decadencia, literatura aparte, corresponde, al menos parcialmente, a otra edad de oro —la de una gloria otomana que, a pesar de su declive irresistible, sigue siendo capaz de cimentar la unidad de la mayoría de los árabes hasta la víspera de la primera guerra mundial—, sino también, y sobre todo, porque, al ceñirnos al calco de la historiografía europea, se malinterpreta el referente histórico y cultural de la *Nahda*. Mucho más que el Renacimiento europeo, ese referente es la gran transformación del siglo XVIII. Tanto por su contenido como por sus modos de expresión, la *Nahda* es hija de la Ilustración europea y su idea de progreso. De hecho, se inscribe en la línea que trazaron los ideales de la Revolución Francesa y que el patriotismo está lejos de resumir, lo cual explica por qué la teleología nacionalista ha podido marginar los valores de universalidad, libertad e intangibilidad de los derechos humanos, presentes en muchos autores, y ha retenido únicamente la idea nacional del concepto de Gran Nación. Asimismo, también se comprende la reducción del concepto de libertad al de libertad nacional, sin parar mientes en la libertad del individuo. Sin embargo, el siglo XIX árabe también conoció, en particular gracias a la revolución de los transportes y la explosión urbana, una aceleración de los procesos de individuación.

Una segunda deformación que se deriva del prisma nacionalista está vinculada a la territorialización del fenómeno y su reducción al ámbito árabe. La extraordinaria efervescencia de ideas que caracteriza a la *Nahda* es sin embargo impensable si hacemos abstracción del movimiento que afecta a todas las etnias integradas en el imperio otomano, empezando por los mismos turcos. Fue en Estambul, en efecto, donde el interés por la Ilustración se manifestó con mayor vigor y eficacia, hasta plasmarse en reformas concretas que no sólo se saldaron con una modernización administrativa y la compilación de un corpus jurídico sino que además sentaron las bases del Estado de Derecho y de la práctica constitucional. De nuevo la deformación interviene a posteriori. En ese momento, la

voluntad de reforma y la renovación de las estructuras jurídicas del imperio movilizaron a las elites sociales en las ciudades árabes del imperio. Y a pesar de la suspensión de la Constitución durante treinta años bajo Abdul-Hamid, esta concepción legalista del Estado gerente, respaldada por la imagen que proyectaban las potencias europeas, parece haber impregnado bastante las mentes como para que los estados árabes constituidos tras el desmantelamiento del imperio se dotaran todos ellos de estructuras constitucionales y parlamentarias inspiradas en el modelo decimonónico de la democracia formal. Sin embargo, todo ese tramo de la historia ha quedado en el olvido y, lo que es peor, al haber fracasado la democracia en un primer intento, se considera que es incompatible con la mentalidad de los árabes o con sus tradiciones.

Una última deformación, debida al mismo enfoque ideológico, consiste en vincular el balance de la *Nahda* al del nacionalismo. En consecuencia, La *Nahda* habría fracasado porque el despertar de la nación árabe no tuvo futuro y no hubo logros políticos importantes; de ahí que no merezca ser recordada y sus tentativas en el desarrollo de los conceptos de progreso, individuo e incluso el *aggiornamento* del islam deban olvidarse.

La teleología nacionalista tiene sin embargo sus límites. A pesar del atolladero en el que se encuentra la modernidad árabe, la palabra n*ahdawi* («hombre del renacimiento»), mantiene aún hoy un valor meliorativo cercano al que tiene el humanismo en Europa. Lo mismo ocurre con la palabra *tanwiri* («hombre ilustrado»). Dicho de otro modo, la *Nahda* sigue siendo una actitud, por una vez similar al modelo sobre el que se la quiso calcar, el renacimiento europeo, así como a la Ilustración, que sin duda la alimentó. Y por ello debería valorarse por lo que fue y no por lo que debió ser.

Gracias a la *Nahda,* la cultura árabe inició su reconstrucción a partir del descubrimiento del Otro, el Otro europeo. El proceso no fue siempre sencillo: el intercambio ha continuado realizándose en una sola dirección y a la sombra del enfrentamiento entre Occidente y Oriente, lo cual explica el origen de las numerosas frustraciones, tensiones y ansiedades que han jalonado la historia árabe contemporánea. No obstante, también de ese modo se ha organizado el discurso árabe de la modernidad.

Mucho más que en Japón, donde la modernización se concentró en la reproducción de los mecanismos tecnológicos y militares, y luego financieros, de la supremacía occidental, el mundo árabe, hoy descrito como cerrado en su esencia, se abrió a todos los debates de ideas llegadas de Europa y además sin un gran desfase temporal:

apenas transcurrió medio siglo entre la aparición de las primeras tesis feministas en Europa y los alegatos de Bustani y de Chidyaq a favor de la promoción de la mujer. De hecho, este último llegó a abordar una cuestión tan revolucionaria, incluso para la Europa del siglo XIX, como la reivindicación del derecho de las mujeres al placer. Ni siquiera hubo demora entre la afirmación del socialismo como fuerza política en Europa y la creación por el mismo Chidyaq del neologismo *ichtirâkiya* para designarlo. Y cuando murió Darwin, dos meses bastaron para que dos jóvenes intelectuales de Beirut asumieran el riesgo de emprender una guerra del evolucionismo que, por lo demás, solo encontraron la oposición de los pastores norteamericanos que dirigían su universidad así como, más adelante, la de los jesuitas franceses que enseñaban en la universidad rival.

La transformación fue fenomenal. La cultura árabe —en un principio arabo-otomana— se dedicó por completo a la inmensa labor de adaptación, traducción y, en una palabra, de modernización que alcanzó incluso a su dimensión religiosa. El árabe actual continúa llevando su marca, visible en múltiples simplificaciones, neologismos y préstamos —de origen francés en su mayor parte.

Reconstruida por las aportaciones de los lexicógrafos, traductores y polígrafos del siglo XIX, esta lengua contemporánea puede considerarse, al menos en parte, el fruto de la integración del Otro. No sólo por lo que respecta a sus neologismos técnicos, sino también a sus significados. Por asombroso que pueda parecer, la lengua sagrada del Corán se renovó, entre otras aportaciones, gracias a la labor de traducción de la Biblia cristiana. La empresa, llevada a cabo en tres versiones de manera simultánea, fue encargada por las misiones cristianas, tanto protestantes como católicas, y fueron los cristianos indígenas quienes se dedicaron a ella. La labor se llevó a cabo gracias a los imprescindibles Bustani y Chidyaq, quienes hicieron intervenir, en una de esas versiones, a un dignatario religioso musulmán, el jeque Yusef al-Asir, cuya contribución es incontestablemente una de las señales más relevantes y emotivas del humanismo de la *Nahda*.

La lengua se renovó también gracias a la incorporación de géneros literarios desconocidos en la tradición árabe. Ya fuese a través de la traducción como de la creación de obras inéditas, la prosa árabe experimentó con el teatro, la autobiografía y, sobre todo, la novela. Sin embargo no todo quedó en manos de los creadores y traductores. Este fenómeno histórico se convirtió en una

revolución cultural que repercutió en los usos sociales. El aumento de la oferta educativa, no sólo a cargo de misioneros extranjeros sino también de la autoridad pública otomana y la iniciativa privada local, aceleró un proceso de transformación social que se vio favorecido por la constitución de un tejido asociativo amplio así como por la aparición de prensa de todo signo y condición. Con anterioridad a la apertura de instituciones de enseñanza superior, la renovación de los modos de pensar y el esfuerzo por actualizar los conocimientos pasaron por comités de expertos que dieron pie a los debates más diversos acerca de los descubrimientos científicos, las virtudes del comercio, la lucha contra las supersticiones, la educación femenina, la lectura de la historia, el racionalismo y todo cuanto pudiera despertar a la sociedad y ayudarla a superar su atraso. También conviene destacar la firme vocación de la mayoría de los periódicos que proclamaron en voz alta su adhesión a la ideología del progreso y difundieron al mismo tiempo el uso de los neologismos y el estilo simplificado de la nueva prosa árabe.

Esta gigantesca metamorfosis, ya se ha dicho, no siempre se llevó a cabo sin reticencias. A pesar de ello, nos engañaríamos si las interpretásemos como la manifestación de una oposición entre modernización e islam. En Beirut, la asociación musulmana de los *Mâqased* inició su proyecto caritativo y educativo con la apertura de dos escuelas para niñas, y muchos notables musulmanes no dudaron en escolarizar a sus hijos en los establecimientos de los misioneros. De todos modos, la obra de los grandes reformistas musulmanes muestra la inconsistencia de tal afirmación. Mientras pregonaba la resistencia del Islam frente a Occidente, el persa Yamaleddin al-Afgani —quien, primero en Egipto y después en París, frecuentó los círculos árabes— practicaba un racionalismo declarado. Su discípulo Mohamed Abduh, que lleó a convertirse en muftí de Egipto, continuó por esa senda en unos escritos que llevaron a un *aggiornamento* del islam. En ese sentido, no fue casual que, lejos de la pusilanimidad y de las obsesiones conspiradoras del presente, Afgani, Abduh y con ellos otros muchos protagonistas de la *Nahda*, musulmanes o cristianos, prestaran toda su atención a la masonería de origen occidental por su compromiso racionalista.

En la medida en que deposita sus esperanzas en el progreso e inaugura una época de renovación, sería injusto enterrar la *Nahda* porque su dimensión nacionalista no haya llegado a buen fin. De hecho, ha seguido cumpliendo su papel incluso después de su supuesto fracaso y, a pesar de la irrupción colonial que puso fin a un imperio otomano moribundo en favor de las potencias

imperiales europeas —que no tuvieron ningún respeto por las aspiraciones árabes a la independencia—, su espíritu seguirá inspirando las luchas por la emancipación.

V

Donde se ve que la desgracia árabe no es resultado de la modernidad, sino de su fracaso

Si la *Nahda* fuera un fenómeno histórico sin continuidad, no habría ninguna razón para reconocerle un carácter ejemplar. Pero en absoluto es así. Considerada como un momento histórico y una aspiración nacionalista, sin duda es un capítulo que se cierra al finalizar la primera guerra mundial. No obstante, perdura como actitud y como visión del mundo, a pesar del hiato político producido por la desaparición del imperio otomano y el advenimiento de la dominación occidental, francesa o británica, sobre los países del levante mediterráneo así como su consolidación en el África árabe. De hecho, no existe una solución de continuidad entre la cultura de la *Nahda* y la del «corto siglo XX». Es más: en el caso de que se registre algún cambio radical, ocurre en las dos últimas décadas de ese siglo.

La modernidad árabe no se reduce, por lo tanto, a algunas décadas del siglo XIX ni por lo que respecta a la historia de las ideas y la creación cultural, ni en lo referente a la historia de las mentalidades y los modos de vida.

A juzgar por la creación literaria, la continuidad es tal que la opinión común confunde con facilidad a los protagonistas de la cultura árabe de la primera mitad del siglo XX con los pioneros de la *Nahda*. El espíritu del renacimiento se prolonga efectivamente con la efervescencia literaria de entreguerras. Por lo demás, las décadas de 1920 y 1930 se presentan a menudo como el período del *Tajdid*, la renovación. Al igual que durante el apogeo del renacimiento del siglo XIX, una actividad editorial muy diversa da fe del entusiasmo de los prosistas —y también ahora de los poetas— por la exploración de nuevas vías que enriquecen y remodelan la lengua árabe, y la mantienen en sintonía con lo universal. Los grandes escritores del momento se consideran ciudadanos del mundo, tal como muestran los egipcios Taha Husein, formado en Francia y laicista convencido; Taufiq al-Hakim —inseparable de su

boina, emblema de modernidad— y Ahmad Chauqi, «príncipe de los poetas» y poeta de los príncipes, cantor de una historia que integra a un tiempo a Roma, la Grecia antigua, la Andalucía árabe y a la lucha de Egipto y de Siria por su independencia; o el libanés Amin Rihani, trotamundos internacional a caballo entre Estados Unidos y su pueblo y, sobre todo, agnóstico declarado —lo que no impidió que el futuro rey Abdel-Aziz, fundador de la piadosa Arabia Saudí, le concediera su amistad y su confianza.

La renovación literaria, que se percibe en los relatos de viaje de Rihani, se transluce también en el cambio de los temas tratados por la novela y la narrativa breve, que cambian la vena histórica por el realismo y la descripción de las costumbres, a lo que contribuye también el nuevo periodismo. Pero mejor aún se manifiesta, sin duda, en la poesía donde, a pesar de la supremacía de un clasicismo a menudo parnasiano, incluso grandilocuente, se afirma una vena baudelairiana, en ocasiones teñida de la huella de Apollinaire.

En esta efervescencia intelectual, la dimensión nacionalista queda relegada en un principio a un segundo plano, aunque aflora en los testimonios literarios, especialmente en la poesía de Ahmad Chauqi y en la nueva moda del viaje a Andalucía. Sin embargo, el nacionalismo árabe no tarda en regresar. Si bien se muestra antieuropeo en su intención a causa de la frustración originada por la resolución de la cuestión de Oriente, sus contenidos continúan siendo los mismos que había tratado el pensamiento europeo a lo largo de su historia. Los pensadores que contribuyeron a la formulación de estas ideologías se formaron todos ellos en instituciones occidentales, empezando por Sati al-Husri, padre fundador del nacionalismo árabe del siglo XX, y su discípulo Michel Aflaq, creador del Baaz a su regreso de la Sorbona, y siguiendo con Constantin Zurayq y Edmond Rabbath. Lo mismo ocurre con otras obediencias nacionalistas. Si el pansirianismo de Antun Saadeh, que tuvo una acogida muy importante en el Líbano y en Siria —y después de 1948 entre los palestinos— se inspiró en el nacionalismo alemán —con sus presupuestos raciales incluidos—, las construcciones ideológicas más moderadas de los nacionalismos «parciales», como el egipcianismo de Ahmad Lotfi al-Sayyed o el *libanismo fenicianista* son de ascendencia liberal.

Más que nunca, la modernización que transcurre durante el período de entreguerras debe considerarse un proceso de occidentalización, no exento tampoco de reticencias. En ocasiones son espectaculares, como las campañas de la institución religiosa en Egipto contra el libro del jeque Alí Abdel Razek sobre el Islam y los

fundamentos del poder, escrito a raíz de la abolición del califato en 1924, o la reinterpretación que hizo Taha Husein de la historia de la poesía árabe. No obstante, estas campañas, al fin y al cabo aisladas, no fueron tan importantes como la fundación de la cofradía de los Hermanos Musulmanes por Hasán al-Banna, un joven indignado ante los cambios de la sociedad egipcia, protagonista durante mucho tiempo de la resistencia a la occidentalización de la cultura y la vida cotidiana. Sin embargo, el islam político —del que esta organización es la primera manifestación en el siglo XX—, tardará mucho en convertirse en ideología dominante. Mientras evitó un ataque frontal a lo sagrado, la modernización a la occidental siguió prevaleciendo durante décadas, tal como se verá al tratar la tercera fase de la renovación, durante las décadas de 1950 y 1960.

Este nuevo período lo inauguró una nueva frustración: la decepción que supuso ver cómo Occidente apoyaba al nuevo Estado de Israel y lo llevaba de la mano hasta los escombros de Palestina. Sin embargo, este desengaño no se saldó con un abandono de los modos de pensar occidentales, gracias en parte al hecho de que Occidente se desdoblara en esa época entre un «mundo libre» imperialista y un «campo socialista» impulsor de los movimientos de liberación nacional. La influencia de las ideas socialistas fue patente y garantizó la permanencia del pensamiento árabe frente a la tentación de un repliegue al exterior de lo universal. Si la *Nakba* de Palestina produjo algún efecto, fue el de asegurar el advenimiento de la angustia en la cultura árabe, una mercancía que también comenzó a circular en la cultura europea de aquellos años. En plena década de 1950, se escribieron novelas existencialistas en árabe y cuando, a principios de la década siguiente, se inició la renovación de la poesía árabe, liberada del corsé de la prosodia, Rimbaud se convirtió, con Mutanabbi, en el poeta de referencia para los jóvenes talentos.

En numerosos países árabes, golpes de estado militares empezaron a socavar las pobres democracias. Sin embargo, tanto en El Cairo como en Bagdad o en Damasco, por no hablar de Beirut, zona franca de la cultura árabe, el debate de las ideas se convirtió en el pan nuestro de cada día en los círculos ilustrados que, gracias a la extensión de la educación moderna, se convirtieron en algo más que meros actores culturales. La poesía contemporánea, a pesar de las iniciativas ciertamente desestabilizadoras, encontró una amplia audiencia: Nizar Qabbani vendió miles de ejemplares de cada una de sus libros y, si bien su estilo era menos osado, el éxito de su

lirismo erótico a mayor gloria de la mujer —y de la mujer libre por añadidura— revela una incontestable penetración de la modernidad. Precisamente por aquel entonces las mujeres empezaron a afirmar su rebeldía por medio de la escritura. El conservadurismo social se rindió ante los nuevos aires, nimbado por las promesas de la lucha por la liberación nacional.

Ni siquiera la derrota árabe de 1967 logró poner fin a la efervescencia cultural. Más bien le dio un fuerte impulso al acelerar la adopción y la adaptación del pensamiento contestatario dominante en aquellas fechas. Todas las variantes del socialismo se difundieron por escrito y, si bien la institución religiosa logró imponer a veces sus criterios —por ejemplo mediante la prohibición en Beirut de la *Crítica del pensamiento religioso,* del sirio Sadek Yalal al Azm, o antes de 1967 con uno de los libros de Naguib Mahfuz en El Cairo—, el pensamiento laico, por no decir laicista, determinó la vida cultural y siguió haciéndolo prácticamente hasta el final de la década de 1970, incluso hasta la gran extinción de Beirut, tras el asedio israelí del verano de 1982, fecha que ciertos autores no dudan en proponer como el fin de la aventura de la *Nahda*, entendida ésta en el sentido histórico más amplio. Hasta ese momento el espíritu del renacimiento permaneció presente en el mundo árabe.

Sin duda, la modernidad de la cultura árabe en el siglo XX es incluso más amplia que el renacimiento del siglo XIX en la medida en que no se reduce a la producción escrita. Por lo que respecta a la creación cultural, se abrieron otras vías que pusieron también la expresión artística árabe en sintonía con su tiempo. Así ocurrió en el campo de las artes plásticas, el teatro, la canción y, sobre todo, el cine.

El gusto por las escenas pintadas se desarrolló a finales del siglo XIX entre las elites sociales de las ciudades árabes más expuestas a los vientos de Europa. Pronto se empezó a utilizar reproducciones de obras conocidas de la pintura europea para la decoración de interiores. Muchas vocaciones artísticas nacieron por aquel entonces. Sin embargo, fue después de la primera guerra mundial cuando la pintura de caballete dejó de ser una práctica aislada para convertirse en un arte e incluso en un oficio. La prohibición islámica de la figuración cayó sin resistencia e incluso sin debate, y un verdadero movimiento plástico se desarrolló en diversas ciudades árabes. Sin duda existía un gran desfase entre lo que se hacía en Europa —donde el cubismo y más tarde el surrealismo pusieron fin a la figuración tradicional— y los pintores árabes, entre

los cuales sólo un tardío y tímido impresionismo desentonó con el realismo de los retratos. La sincronización llegó inmediatamente después de la segunda guerra mundial. Como si se tratase de quemar etapas, los artistas de Egipto, Irak, Siria y Líbano, a los que muy pronto se unieron los del Magreb, recorrieron en menos de dos décadas toda la historia de la pintura de caballete y también de la escultura. Tanto es así que, cuando llegaron los tiempos del abstracto, los artistas árabes estaban lo suficientemente maduros como para adoptarlo.

El público seguía siendo muy limitado en comparación con otra disciplina artística que se desarrollaba al mismo tiempo: el teatro. Introducido a mediados del siglo XIX por el beirutí Marún Naccach y alentada su práctica por ciertas escuelas, en el siglo XX arraiga en Egipto, donde la comedia, sobre todo en una variante *kitsch* del vodevil, creó escuela. Tras Molière, adaptado ya por Naccach, se *egipcianizaron* varias obras de Feydau y Labiche. También se representó a Rostand, cuya obra *L'aiglon* fue protagonizada por Fatima Rushdie, la «Sarah Bernhardt de Oriente». Diversos autores egipcios crearon igualmente obras originales, alentados por una demanda que no se limitaba a Egipto puesto que las compañías de El Cairo empezaron a hacer giras por otras ciudades árabes. No obstante hubo que esperar a la década de 1960 para asistir al nacimiento de un movimiento teatral fuera de Egipto. Ocurrió en Irak, Siria, Líbano y, más tarde, en Marruecos, Argelia y Túnez. En todos estos países el teatro pretendió ser más reflexivo. Si bien las experiencias de vodevil local cosechaban los mayores éxitos, los artistas deseaban ante todo expresar sus puntos de vista sobre la sociedad y, para ello, se remitieron al repertorio occidental contemporáneo, en especial a la obra de Brecht, si bien ponto se impusieron los dramaturgos autóctonos.

Aunque sin las mismas derivaciones políticas —salvo contadas excepciones—, la canción popular se inscribió igualmente, a pesar de las apariencias, en este proceso de occidentalización. Afortunadamente, hasta finales del siglo XX no se adoptó el estándar occidental de los tres minutos de duración, aunque el disco de 45 revoluciones impuso un acortamiento de los textos, si bien no se llegó hasta el punto de que la *qasida,* el poema largo, enaltecido por la voz única de Um Kalsum, se sometiese a los criterios occidentales. Los textos se adscribieron a la línea de la poesía renovada de los años 1920 y 1930; la música, a pesar de conservar el cuarto de tono, se benefició de los nuevos arreglos orquestales de Sayyed Darwich. Violines y violonchelos se convirtieron en la base

de la nueva música árabe, en espera de la introducción de la guitarra eléctrica que, ya a principios de la década de 1970, acompañó a Um Kalsum.

Entre todas las artes el cine es el que incontestablemente ilustra mejor la incorporación árabe a la modernidad. También en este caso Egipto dio el mayor impulso al medio y llegó a concentrar las tres cuartas partes, sino más, de la producción cinematográfica árabe. Pero la demanda de cine egipcio en todo el mundo árabe y el éxito que cosechó no es menos elocuente que la constitución de una auténtica industria cinematográfica.

Tras sus principios, en la década de 1920, de la mano de los primeros cineastas italianos, el arranque del cine egipcio coincidió con la llegada del sonoro, lo que sin duda determinó su éxito al permitir la eclosión del género musical, que muy pronto se convirtió en uno de los motores de la industria cinematográfica. La aventura comezó en 1935 con la creación del Estudio Misr, financiado por el banquero Talaat Harb, prototipo del empresario y capitalista nacional. A pesar de los altibajos, Harb convirtió El Cairo en la tercera capital mundial de la cinematografía, tras Hollywood y Bombay, y por delante de Cinecittà.

Tras el culto a la diversión que llevará al público egipcio y árabe en general a idolatrar a las estrellas de la pantalla, empezando por las que proceden del mundo de la canción, el auge del cine revela también la exaltación con que las sociedades de Oriente Próximo vivieron la transformación de la vida cotidiana y las representaciones simbólicas. A menudo secundados por grandes escritores que no tenían ningún reparo en ver sus novelas convertidas en películas o incluso en participar en la escritura de los guiones, los realizadores egipcios encribieron la modernidad en blanco y negro primero, y luego en Tecnicolor. Una modernidad que transfiguró desde entonces la imagen de la mujer, libre en su aspecto y en su cuerpo, siguiendo los pasos del gesto espectacular de Hoda Shaarawi, militante de los derechos de la mujer que fue la primera en quitarse en público el velo en la estación de trenes de El Cairo, en 1922. Magnificado a escala monumental por los carteles de cine expuestos en la calle, fue sobrecogedor el cambio que hizo de la mujer, hasta entonces recluida, un ídolo de masas. Entre bastidores trabajaron también otras mujeres, cuya contribución a la modernización no fue menor. Si bien no hay aún realizadoras, sí existen en cambio productoras influyentes.

La mutación fue tan radical que, a pesar de las fluctuaciones, sus efectos jamás lograrán ser borrados por el regreso al puritanismo

que, a partir de la década de 1980, obligó a las antiguas reinas del cine romántico a ponerse el velo, ni por las críticas feministas que estigmatizaban la transformación del cuerpo de la mujer en objeto sexual. Por lo demás, no hay en el carácter sexual de las estrellas del cine una característica específica árabe puesto que El Cairo fue a menudo un calco de Hollywood. Y tampoco hubo nada específicamente femenino en la medida en que también el hombre se ha convertido en un objeto sexual.

El cine participa de la modernidad tanto en su simbología como por la lógica industrial que despliega —y que requiere tanto inversores y técnicos egipcios como sirio-libaneses de Egipto—. El paso del liberalismo económico al capitalismo de Estado no frenó la industria. Aunque el Egipto de Nasser intentase desmarcarse del cosmopolitismo de Alejandría y del Cairo de los jedives, optó por no abandonar el cine, sino que intentó incluso utilizarlo para añadir a su propia simbología revolucionaria la magia de la pantalla y decidió apoyar la industria cinematográfica. Al igual que para el resto de la economía egipcia, la recesión llegó durante la transición, tras el fin del nasserismo, cuando las contradicciones del ultraliberalismo se sumaron a las de la burocracia estatal y coincidieron con la crisis de identidad que alimentó el auge del islam político.

El éxito popular y transfronterizo del cine egipcio muestra a las claras que, a diferencia de lo ocurrido con otras formas de expresión artística, la modernidad cultural no fue en absoluto patrimonio exclusivo de un grupo social reducido. Superada la época de los «teléfonos blancos», el cine dejó ver a hombres y mujeres tal como nos los podemos cruzar, *glamour* aparte, en las calles de El Cairo, Bagdad o Damasco. En la mayoría de las ciudades árabes se impuso un nuevo uso moderno en la vida cotidiana. La batalla por la retirada del velo que, tras el gesto de Hoda Shaarawi y el ejemplo kemalista en Turquía, fue especialmente enconada durante la década de 1920, se saldó con la victoria del sector progresista. Al contrario que en Turquía, el retroceso del velo no fue el resultado de una práctica autoritaria, de ahí que se convirtiera en una revolución que, poco a poco, se extendió a otros países, hasta el punto de que en la década de 1960 ya era tan poco común que dejó de llamar la atención. Las mujeres no gozaban en todas partes de la misma libertad de movimentos y tardó en sentarse la jurisprudencia necesaria para afianzar el movimiento —a pesar de que las mujeres sirias hayan podido votar antes que las francesas—. El conservadurismo social, aunque rechazado de manera sistemática,

todavía mantiene su hegemonía, si bien en aquel tiempo no estaba más extendido que en la España franquista o en la Grecia anterior al *boom* turístico…

La implantación de la modernidad no se dio por igual en todas partes. En el norte de África, la demarcación que el colonialismo trazó entre ciudad europea y ciudad árabe inhibió la adopción de pautas de comportamiento tomadas de los «blancos». Sin embargo, tras los procesos de independencia, se dejaron sentir las mismas evoluciones que en Egipto y en el Machrek. No fue ése el caso de los países de la península Arábiga, que se mantuvieron al margen de la cultura árabe durante siglos. Allí la modernización, que irrumpió tardíamente, se limitó a la adquisición de bienes de equipo. La mujer permaneció recluida y el velo no retrocedió un solo milímetro. En buena medida, fue la salida al exterior de saudíes y kuwaitíes con su atuendo nacional —en el caso de las mujeres la *abaya* negra que les cubría el cuerpo de pies a cabeza— la que devolvió a la calle el espectáculo del velo y la que favoreció la regresión hacia el mundo anterior a Hoda Shaarawi. Y con el abandono de la modernidad, de esta modernidad, vinieron los tiempos de la desgracia.

Al contrario de lo que se suele pensar, el nacionalismo no frenó la modernidad. Ha quedado claro que el arabismo ideológico que se desarrolla tras la irrupción colonial es también el producto del encuentro con Europa. La práctica ideológica, especialmente en el Machrek, estuvo marcada por el jacobinismo cultural heredado de la Revolución Francesa, con el abandono de la cultura imperial en provecho de la referencia nacional-estatalista y con la única diferencia de que no existe en estos casos un Estado-nación que constituya el marco adecuado.

La insistencia en la lengua árabe pudo sin duda haber alentado la hostilidad hacia las demás culturas. No dejó por ello de ser fruto de la influencia de la modernidad europea. El nacionalismo lingüístico, para los teóricos del arabismo, procede en gran medida de su lectura de Fichte, si bien se perciben otras lecturas europeas y no todas son exclusivas. El mismo partido Baaz, cuyos procuradores militares en Siria emprendieron un programa de marginación de las lenguas extranjeras, procede de un sincretismo ideológico que tiene mucho que ver, al menos en su origen, con el personalismo francés.

El arabismo, pese a tomar un camino más radical tras la derrota árabe en Palestina, continúa inscrito en un enfoque universalista que se deja entrever, en el terreno exterior, en la solidaridad Sur-Sur, el tercermundismo y el movimiento de los países no alineados

y, en el interior, en una voluntad de modernización económica que toma prestados esos esquemas de Europa, si bien con modos autoritarios. A pesar de la ruptura con el parlamentarismo liberal, bastante ineficaz, la política comenzó a incorporar términos importados como *masas, revolución* o *socialismo.*

No cabe duda de que es imposible componer una imagen idílica de esta época, aunque sólo sea porque la ausencia de democracia y los excesos estatalistas, además de haber acabado con el espíritu de iniciativa, han abonado el campo para el caos actual, lo cual no impide que el mundo árabe haya recuperado, en el transcurso de este breve período, su presencia en el mundo. Más allá de sus límites políticos y culturales, el Egipto de Nasser se presentó como uno de los pilares de África y el Tercer Mundo; Argelia se convirtió en un ejemplo para los pueblos dominados y el Túnez de Burguiba impuso su laicismo. Sin llegar a esos extremos de voluntarismo, muchas otras sociedades árabes se adaptaron sin problemas de conciencia a la secularización de la vida cotidiana que tanto el cine como la literatura erigieron en modelo mediante escenas hoy inconcebibles.

Como es obvio, no se trata en absoluto de invocar la imposibilidad de ser después de haber sido. Si el regreso de los árabes a la historia universal fue posible hace sólo unos cuarenta años, nada debería impedir que su salida de la desgracia, el día en que dejen de estar en el centro de un mundo en crisis, los reconcilie con el espíritu de asimilación que ha caracterizado su historia.

VI.

De cómo la desgracia árabe se debe más a su geografía que a su historia

¿Se encuentran los árabes en el centro del mundo? Dejando de lado el discurso de los árabes sobre sí mismos, el papel que desempeñan en la escena internacional desde hace más de medio siglo incita a no tomarse a la ligera una cuestión que podría parecer demasiado presuntuosa.

El problema palestino y el conflicto árabe-israelí —que se han desarrollado de manera ininterrumpida desde el final de la segunda guerra mundial—, la crisis de Suez y sus consecuencias, la guerra de Argelia y más recientemente el largo capítulo de la guerra de Líbano, la evolución de Irak, desde la guerra contra Irán hasta la invasión de Kuwait y la ocupación norteamericana, las sacudidas del islamismo en Egipto y en Argelia, las repercusiones del 11 de septiembre en la península Arábiga —por no citar más que los capítulos más impactantes— son acontecimientos que han centrado la atención tanto de los medios de comunicación como de las cancillerías. No obstante, por mucho que esta focalización esté justificada por el carácter dramático de cada uno de estos acontecimientos o por su importancia en el entramado de las relaciones internacionales, no deja de destacar la importancia de un elemento que suele descuidarse demasiado a menudo: la geografía.

Para comprender la evolución del mundo árabe es inevitable tener en cuenta su entorno. Y más en la medida en que, desde el punto de vista geográfico, este conjunto regional es precisamente atípico, ya que se encuentra a caballo de dos continentes y buena parte de sus fronteras terrestres no son naturales. Su identidad se fundamenta en su historia compartida y en un sustrato cultural poderoso que, por muy diversas que hayan sido sus expresiones —y que lo sigan siendo—, se han convertido en dos elementos sobre los que se ha pretendido constituir o integrar una organización regional definida por su identidad lingüística, la Liga de los Estados Árabes, así como por el empleo de una denominación voluntarista, la de

«patria» árabe. Sin embargo, por muy atípica que sea, esta geografía presenta diversos rasgos que han determinado el devenir árabe en la época contemporánea.

El primer rasgo de esta geografía es su posición incontestable en el corazón del Viejo Mundo, frente a Europa. De hecho, aunque parezca una perogrullada, conviene tener en cuenta que precisamente esa proximidad a Europa ha sido el factor de mayores implicaciones para el devenir árabe. No es necesario trazar la larga historia que ha engendrado, desde la conquista de Andalucía y de Sicilia o —en sentido contrario— desde las cruzadas hasta el reparto imperial del Levante tras el derrumbamiento del imperio otomano, pasando por la colonización de poblamiento en Argelia. Basta con recordar que el mundo árabe es el único elemento del mundo colonial que se enfrentó a Europa en la era preimperialista y dominó la contienda durante mucho tiempo. Ese hecho explica por sí solo que la mirada europea sobre los árabes no sea demasiado amistosa y alimente el rencor entre los árabes por haber dejado de ser tras haber sido.

Por su proximidad, el mundo árabe estaba llamado a convertirse en un escalón para Europa, una vez instalada ésta en su posición de fuerza a escala mundial y determinada a proyectarse en ultramar, jalón en las estrategias de control por parte de las potencias dominantes o candidatas a la dominación. Ni el horizonte atlántico ni la circunnavegación de África —posible gracias a que Vasco de Gama recurriera a navegantes árabes— hicieron que el Mediterráneo perdiese su importancia. En cualquier caso, con la expansión del comercio europeo que siguió al fin del ciclo de las guerras napoleónicas, el control del mar Mediterráneo, desde entonces *mare nostrum* de la Europa ascendente, volvió a convertirse en una apuesta de primer orden para garantizar la seguridad de los flujos de productos de la industria británica o francesa con destino a los mercados otomanos así como la proyección mundial de los imperios, tanto por lo que se refiere al Magreb, que controla la puerta occidental del Mediterráneo, como para Egipto, que posee el cerrojo oriental y, con él, el acceso a la ruta terrestre de las Indias y a la segunda ruta marítima disponible tras la abertura del canal de Suez.

Si bien este factor geográfico no explica toda la complejidad de la cuestión de Oriente, su papel será muy importante en ciertas épocas. Antes incluso de la apertura del canal de Suez, Mohamed Alí, aliado de Luis Felipe de Orleans, puso en alerta al imperio británico que, de común acuerdo con Austria y Rusia —pese a que

había declarado al imperio otomano «enemigo hereditario»— acudió en ayuda de un imperio que todavía no estaba en decadencia. Francia se unió a ellos para evitar la ruptura del concierto europeo. Por aquel tiempo nació la primera formulación del proyecto de Estado judío o, más exactamente, de reino judío cuyos padres fundadores no eran judíos sino ingleses protestantes y que, sobre todo, obedecía a un plan estratégico que obedecía al interés de Gran Bretaña por controlar un territorio entre Egipto y Siria.

El proyecto no se realizó de inmediato. Se prestó más atención a otro plan que se llevó a cabo al mismo tiempo desde una perspectiva «india»: en 1839 Gran Bretaña tomó posesión del puerto de Adén, en la salida del mar Rojo, y convirtió la ciudad y su región en colonia —el futuro Yemen del Sur, independiente y marxista-leninista en 1968—. La seguridad de la ruta de India exigía también el control del golfo Pérsico, donde se refugiaban piratas muy activos en el océano Índico. La armada británica optó por el sistema de protectorado. Para ello, impuso a los jeques de la región un tratado que transformó la costa de los Piratas en la costa de la Tregua —los actuales Emiratos Árabes Unidos—. En 1899 se llevó a cabo una negociación muy similar con el jeque de la pequeña ciudad de Kuwait, donde la dominación otomana era mayor, pues contaba con el apoyo del gobernador de Basora y del sultanato de Mascate.

Pese a su interés por el golfo, los británicos no se olvidaron de Egipto. A pesar del reflujo de las ambiciones egipcias tras Mohamed Alí, el factor geográfico seguía siendo decisivo. Al no haber logrado detener el proyecto del canal de Suez, Londres optó, una vez inaugurado éste, por asegurarse su control. En primer lugar económicamente, comprando al jedive Ismael, abrumado por las deudas, sus acciones en la Compañía Universal y más tarde estratégicamente, utilizando esas mismas deudas como excusa para imponer un protectorado que duraría tres cuartos de siglo.

La misma lógica geopolítica dominó el reparto de los restos del imperio otomano en el contexto de la primera guerra mundial. El Levante fue sin duda un objetivo en sí mismo, tanto para Francia como para Gran Bretaña. Sin embargo, al formar parte de su estrategia de expansión imperial, las dos grandes potencias aliadas y rivales lo consideraban una presa valiosa. Para Gran Bretaña se trataba de mantener la seguridad del Canal de Suez, garante de la dominación británica en India. Por ello, Londres hizo todo lo posible para apropiarse de Palestina. Con este fin empezó con el apoyo a una nueva versión del proyecto de Estado judío, formulado

en esta ocasión por el recién nacido movimiento sionista. En sentido contrario, tras la segunda guerra mundial, la perspectiva de verse obligados a renunciar a la India contribuyó a la decisión británica de no presionar para mantener el control de Palestina, donde sus antiguos aliados sionistas se habían vuelto contra ella. Para Francia, la posesión de la «Siria francesa», incluidos Palestina y Líbano, si bien respondía a los intereses de los círculos financieros de Lyon y de Marsella, se basaba sobre todo en su interés por garantizar —aunque menos desde el punto de vista geográfico que el cultural—, el dominio colonial en el Magreb. Por ello Francia, tras verse obligada a renunciar a Palestina, dividió Siria y más tarde se empeñó en conservarla, a pesar de que le costase más de lo que le reportaba. Siguiendo una concepción ya presente a principios de siglo entre los activistas del Comité del Asia francesa, pero formulada explícitamente por el orientalista Robert Montagne en el período de entreguerras, el control del Machrek, foco del nacionalismo árabe naciente, debía garantizar el control del Magreb así como el de la nueva ruta aérea hacia Indochina.

Evidentemente, se puede pasar por alto toda esta historia de dominación y pretender que los árabes, incapaces de percibir los beneficios que les aporta Occidente, que se presenta ante ellos como agente modernizador, no responden más que con un rechazo categórico. Al margen de que eso sería ignorar la amplitud del proceso de aculturación sufrido durante un siglo y medio, una presuposición de esa naturaleza impide percibir hasta qué punto fue importante para los árabes el hecho de tener que protegerse de las potencias coloniales y, una vez asentada la dominación colonial, la obligación de liberarse de ella. Se puede calcular el coste humano de la guerra de Argelia, se puede contar los millares de campesinos egipcios muertos para garantizar la abertura del canal de Suez, pero ¿quién calculará el precio, tanto económico como político, de la tensión que sobrecoge a unos pueblos que, buscando su puesto bajo el sol, se estrellan a diario contra el obstáculo de la dominación extranjera? ¿Quién calculará el esfuerzo que la presencia del colonizador arrebata al desarrollo? ¿Quién calculará el tiempo invertido en la movilización política a expensas de la vida cotidiana? ¿Quién calculará el sacrificio de cada persona en el combate agotador por el advenimiento del Pueblo?

Por supuesto, el mundo árabe no era el único que se había visto obligado a retrasar su desarrollo porque la prioridad estaba en la lucha por la liberación —como no podía ser de otro modo—. No obstante, en todo el mundo colonial, los árabes eran los únicos que

no habían dejado de padecer, a lo largo de todo el siglo XX, los planes estratégicos que su geografía incita. El final de la era colonial no supuso el fin de la amenaza imperial: sólo algunos Estados alcanzaron la independencia —y siempre de manera más nominal que real—. Además de la dominación colonial, que tocaba a su fin, los árabes se vieron sorprendidos por la instalación de un Estado extranjero que se presenta como el relevo de Occidente.

Éste es en el fondo el sentido de la *Nakba* de Palestina. Y éste, en cualquier caso, el efecto que tuvo. No sólo supuso una catástrofe porque la derrota de cinco ejércitos árabes, tras los combatientes palestinos, frente la Haganah sionista, rebautizada Tsahal, fue sentida como una humillación —los árabes no sabían por entonces que la Haganah era superior a todas sus tropas juntas, tanto en efectivos como en equipamiento— ni porque, al vaciar Palestina de su arabidad y de su población, transformada en refugiados, rompió la continuidad humana, política y cultural del Machrek. Fue sobre todo una catástrofe porque dejaba claro a los árabes, o al menos a los naturales de la región, que la dominación extranjera, que parecía haber llegado a su fin tras la segunda guerra mundial, permanecería *sine die* entre ellos y que, frente a esa amenaza, siguieron tan indefensos como lo habían estado al finalizar la guerra. De hecho, una vez erigido en vencedor, el nuevo Estado de Israel rechazó a su vez las fórmulas de compromiso y el regreso al plan de partición que, con retraso, los árabes se mostraron dispuestos a aceptar en la Conferencia de Lausana. Con ese foco permanente de crisis, el desequilibrio de la relación de fuerzas ha marcado toda la vida política en Oriente Próximo y, por un efecto lateral muy revelador, esta focalización ha desembocado en la marginación de una de las potencias futuras del mundo árabe, Irak, que, geográficamente alejada del escenario del conflicto, no ha vuelto a convertirse en gran protagonista hasta la aparición de otra amenaza, mucho más tarde, en su flanco oriental.

La amplitud de la *Nakba* no evitó una reacción. Adoptó en primer lugar la forma de golpes de Estado militares que, salvo en Líbano, pusieron fin al parlamentarismo liberal y que, incapaces de superar el desequilibrio de fuerzas con Israel, no tardaron en enjaular a las sociedades. Evidentemente, es deplorable que se implanten regímenes policiales con la excusa de que la confrontación con la hegemonía extranjera sigue siendo prioritaria. Sin embargo, a poco que se considere la historia tal como ha sucedido, sin caer en el anacronismo de una visión retrospectiva, ¿cómo no se puede comprender que, en aquel momento, las

sociedades árabes, y no solamente los generales que las dominaron, hubiesen apostado por un rearme a la vez moral y militar? La cuestión es más legítima cuando se tiene en cuenta que el sobresalto no se reduce a una reacción militarista. Así lo atestigua el extraordinario período nasseriano, que vio cómo Egipto ponía fin de una vez por todas a la hegemonía imperial de Gran Bretaña y, a la cabeza del Tercer Mundo y los países no alineados, se convertía en un protagonista de estatura mundial, mientras en el interior la democracia se asentaba gracias a una política eficaz de desarrollo que comenzaba por la renovación del sistema educativo.

No cabe duda de que la aventura nasseriana fracasó. No obstante —y una vez más—, ¿cómo no tener en cuenta las cortapisas que suponían la persistencia del conflicto con Israel y, quizá en mayor medida aún, la contextualización de ese conflicto en un plano geopolítico? Como ocurrió con las dos antiguas potencias coloniales, reunidas para solicitar a Israel, en 1956, la ocasión de una revancha contra Nasser, o con la nueva superpotencia norteamericana que favoreció, mediante una sabia operación de desinformación diplomática, la nefasta sorpresa de junio de 1967 y aprovechó sus efectos paralizantes para adelantar sus peones en el gran tablero de la guerra fría e imponer una *pax americana* que se ha centrado en la gestión de una crisis prolongada indefinidamente.

La evolución del conflicto árabe-israelí muestra que el fin de la era colonial no ha puesto fecha de caducidad a los cálculos geopolíticos que determinan la evolución del mundo árabe. La baza mediterránea, a la que debe añadirse la del golfo Pérsico, sigue reclamando la atención de las potencias sobre la región, y más en el contexto de la guerra fría, donde el Mediterráneo desempeña un papel fundamental en la estrategia militar de la OTAN. La antigua consigna del empuje ruso hacia los mares cálidos ha sido reinterpretado a la luz del enfrentamiento entre los dos bloques y ha determinado la traslación a Oriente Próximo de la obsesión por la política de contención que, sin embargo, produce el efecto contrario al perseguido. Las estrategias occidentales —americanas, británicas pero también francesas— derivadas de la guerra fría llevaron al Egipto de Nasser, y más tarde a Siria e Irak, a volverse hacia la URSS, lo que fortaleció en el «mundo libre» las ansias imperiales por controlar el Oriente Próximo. Emprendieron ese camino cuando, a finales de la década de 1970, la invasión de Afganistán reavivó los fantasmas del descenso soviético hacia el sur y, junto con las repercusiones de la revolución iraní, a convertir el control del flanco oriental del mundo árabe en una necesidad vital

para Occidente.

Entretanto, a los datos de la geografía se unieron los de la geología, porque si bien es cierto que el mundo árabe ocupó su lugar en las estrategias imperiales antes del descubrimiento de sus reservas de hidrocarburos e incluso antes de que la utilidad económica de éstos se impusiera, no lo es menos que el factor petróleo consolidó el juego de poder. Tras la primera guerra mundial, el petróleo de Mosul, cuyos pozos se habían prospectado pero no habían comenzado a explotarse se convirtieron en el centro de las negociaciones para el reparto imperial entre británicos y franceses. Estos últimos lograron, al renunciar al primer borrador del acuerdo Sykes-Picot, conservar sus intereses en los yacimientos de Mosul. Por si fuera poco, la explotación de estos recursos anticipó la hegemonía de Estados Unidos en la región. Desde la década de 1930, las grandes empresas norteamericanas consolidaron mediante prebendas la alianza con el fundador de Arabia Saudí, el rey Abdel-Aziz, consagrada en el transcurso del encuentro mantenido en el yate de Roosevelt, en plena segunda guerra mundial.

A partir de ese momento el petróleo no dejó de obnubilar las mentes de los occidentales. Sean cuales fueren las condiciones en que se proveía, continuó siendo esencial para la economía de los países industrializados. Ni los esfuerzos invertidos en el desarrollo de nuevas fuentes de energía tras el reajuste histórico de los precios de 1973, ni la creación de reservas importantes en Occidente desde esa misma fecha restaron importancia a la cuestión de la seguridad de los yacimientos petrolíferos, sin contar con que a los recursos directos había que añadir consistentes riquezas en materias primas y, desde el *boom* de 1973, un mercado de grandes dimensiones para las exportaciones de los países occidentales.

La geografía de la riqueza petrolera tuvo también un efecto devastador en los equilibrios internos del mundo árabe. Por un extraordinario capricho de la naturaleza, los principales yacimientos de hidrocarburos se encontraban en países que habían permanecido al margen de la historia árabe desde hacía siglos y que no habían conocido el mismo desarrollo político y cultural que los demás. Dos países constituían la excepción: Irak y Argelia. Independientemente de los errores que en éstos se cometieron, su riqueza petrolera quedó relativizada por su envergadura demográfica. Si los países de la península Arábiga —así como Libia— se hicieron inmensamente ricos, se debe sobre todo a que su riqueza no debía repartirse entre una población amplia o, en

cualquier caso, porque no existió tal reparto —como ocurrió Arabia Saudí, donde, desde hace algunos años, se empezaba a ver una pobreza que parecía antes inconcebible—. El maná petrolero había dado más medios a las elites gobernantes de estos países para actuar en el campo de las relaciones entre árabes. De hecho, gracias a la riqueza petrolera, el mundo árabe ha sido alcanzado por los otrora atrasados países de la península Arábiga.

Éste es el otro dato geográfico: por mucho que Arabia Saudí haya hecho progresos técnicos considerables, ha restado valor a su región menos aislada y atrasada culturalmente, la región del Hiyaz, en el oeste de la península, donde nació el Islam y que se ha mantenido más cerca de Siria con el paso de los siglos. Pero sobre todo ha disminuido el resto del mundo árabe. Y el rostro invisible de las mujeres que ha reexportado por doquier es la prueba más triste de ello.

VII.

Donde se ve que la mayor desgracia de los árabes reside en su negativa a salir de ella, pero que, aun sólo entreviendo la felicidad, el equilibrio es posible

Ante la desgracia árabe, hay quien ha perdido la esperanza y piensa que los árabes se encuentran en un callejón sin salida del que no son capaces de salir, lo cual empeora su situación. Este juicio es compartido por una ala extremista del pensamiento moderno formada por liberales, nacionalistas decepcionados o antiguos militantes de izquierda. Desde ese punto de vista, la regresión es tan generalizada que se condena la idea misma de renacimiento de manera retrospectiva, ya que no sólo se habría saldado con un fracaso sino que además habría sido una anomalía de la historia, abocada de antemano a no prosperar. Es más, todos los intentos que se llevaron a cabo para sacar a los árabes de su situación, en particular el nacionalismo, no habrían hecho más que agravar el problema. Algunos de estos desencantados han llegado incluso a interiorizar los esquemas culturalistas en que se basa la dominación imperial. La variante más «voluntarista» sostiene, siguiendo a los neoconservadores norteamericanos, que el cambio y la democracia sólo pueden ser aportados por esa dominación, sin caer en la cuenta de que por esa vía sólo se logra agravar las frustraciones, mantener despierta la victimización y la cultura de la muerte y, de ese modo, hacer perenne esa desgracia, sin tener en cuenta que son los propios árabes quienes deben salir del marasmo.

Luego están los que creen que el empeoramiento de la situación es bueno para ellos. Ya sabemos de quiénes se trata: los islamistas yihadistas que, llevados por su celo mesiánico, no ven en la desgracia árabe más que un mal trago inevitable —y no tan malo al fin y al cabo, puesto que puede servir para ganar el paraíso con sus cuarenta huríes, a la espera de ese curioso Gran Atardecer que no está pensado como un salto hacia el futuro, al contrario del original marxista, sino como una vuelta a la pureza original, aunque hubiera que buscarla en la noche de los tiempos.

Como pensamiento estructurado, el islamismo yihadista está lejos de ser la ideología dominante que se imagina uno ante los medios de comunicación occidentales, aunque no por ello deja de poseer una poderosa capacidad de convocatoria, sin duda por ser la única corriente que ofrece hoy una vía de escape al estatuto de víctimas que los árabes se complacen en alimentar, pero que el islamismo, yihadista o no, no deja de alentar.

La victimización va más allá del «¿por qué nos odian?» que los árabes tendrían derecho a oponer frente a la pregunta que se hicieron los norteamericanos aquella mañana del 11 de septiembre. Alimentada por la complacencia occidental ante la cuestión palestina, está formada por otros elementos, en particular el sentimiento de impotencia, así como una cierta visión policial de la historia.

El culto a la víctima plantea que los árabes son el primer blanco de Occidente, lo cual lleva a subestimar a los demás pueblos del mundo y a la historia moderna, a olvidarse de África y de su saqueo sistemático; de América y del genocidio de sus poblaciones precolombinas, prolongado hoy con la marginación de sus culturas; de Indochina y de sus generaciones diezmadas, etc.

No se trata de negar lo que ya hemos dado por sentado —esto es, que los árabes no tienen nada para compensar su infortunio—, ni de olvidar que, entre todas las regiones del planeta, el mundo árabe es donde Occidente no ha dejado de comportarse como amo y señor hasta la fecha, ya sea de manera directa o con la mediación de Israel. Sin embargo, no por ello la toma de conciencia de la amenaza debe llevar a la complacencia en la victimización. En ningún momento se percibe un culto de esa naturaleza entre los protagonistas del renacimiento, como tampoco entre los ideólogos y los nacionalistas. Víctimas por excelencia, los palestinos se libraron de él —y en gran medida siguen haciéndolo— aun cuando su suerte favorece, entre quienes los observan como espectadores impotentes, la propensión a comulgar con el culto a la víctima.

Más que el resultado de una relación de fuerzas, la victimización es el precio de la derrota de lo universal. Y la aparición de ese culto, que celebran los medios de comunicación árabes —empezando por la tan alabada Al Yazira—, sólo ha sido posible porque la ideología del momento acarrea el rechazo de lo universal. En honor a la verdad, *ideología* es una palabra excesiva. De hecho, se trata del matrimonio entre los restos fosilizados del nacionalismo árabe que, precisamente por estar fosilizados, se han desligado de sus inspiraciones universalistas iniciales, y un «nacionalismo» islámico

que, por su parte, pretende explícitamente desmarcarse de lo universal, incluso suplirlo. Tal nacionalismo no es inédito. A finales del siglo XIX estaba a la orden del día, concretamente bajo el impulso de al-Afgani. Con la diferencia de que al-Afgani era un reformador del islam que estaba al tanto de las últimas tendencias del pensamiento occidental, con el que se codeaba sin complejos. Nada tiene que ver con sus lejanos sucesores, que no quieren oír hablar de reforma religiosa alguna.

El nacionalismo islámico y el yihadismo no son lo mismo. Mientras que el primero es de naturaleza defensiva, el segundo se considera a sí mismo como una nueva vanguardia llamada a conquistar el mundo. Con todo, la diferencia es difusa y nadie duda de que el nacionalismo islámico prepara el terreno al yihadismo, ya que si, al contrario que éste, aquél no niega la desgracia, sí dispone en cambio a aquellos que la sufren a complacerse en ella hasta el punto de no querer perderla más que a cambio de lo que más se parece a ella, es decir esa cultura de la muerte en la que la unión entre nacionalismo árabe fosilizado e islam político querrían resumir la resistencia.

Hay algo en la cultura de la muerte que sin duda la explica. No se trata de un elemento invariable del islam ni de un sustrato de la arabidad, sino del espectáculo de la sangre que no cesa de ser derramada. De tener que haber sangre por sangre, al menos que ésta consuele, a falta de vencer. La sangre de los demás, claro está, pero también la de los nuestros.

Si es incierto que haya en ello un invariante del islam, no lo es que así prevalece una visión religiosa del mundo, incluso una visión de la religión como sistema de crueldad, como diría Nietszche. Entendámonos, no es la idea de sacrificio la que está en tela de juicio. Está en la base de todas las luchas humanas desde los albores de la historia. Los árabes no son una excepción, y ése es el verdadero sentido de la yihad entendida como guerra —porque también existen formas pacíficas de la yihad—. En el siglo XX, los combatientes palestinos se hacían llamar *fedayines* («los que pagan con su vida») y antes que ellos, los nacionalistas egipcios que combatían a los británicos en el Canal de Suez. No es cuestión de eso en el nuevo yihadismo, para el que la muerte no es ya el precio posible o incluso probable, sino el medio indispensable para alcanzar el fin ansiado, cuando no un fin en sí mismo.

Esta visión de la yihad guerrera, que se encarna en la figura del *istichadi* («el que pide el martirio») —o, dicho de otro modo, el kamikaze—, no tiene más antecedente real en la cultura árabe

musulmana que el de la secta (no árabe) de los Asesinos. En la época contemporánea, habrá que esperar la revolución iraní para verla entrar en acción. Es en primer lugar shií y se deja ver en los frentes de la guerra entre Irán e Irak, donde las oleadas humanas de voluntarios detienen el avance de las divisiones blindadas iraquíes antes de lanzarse, tras el giro de 1982, al asalto de las líneas de defensa enemigas. Se deja ver de nuevo en Líbano, aunque de manera más individualizada, en forma de coches suicidas dirigidos contra intereses occidentales o en la lucha contra la ocupación israelí. Además hay que destacar que, si ese método radical fue eficaz contra los norteamericanos, la guerrilla clásica, con emboscadas, voladuras, etc., es mucho más decisiva contra la ocupación israelí, lo cual no impide que el modelo produzca sus émulos, incluso en los partidos laicos, aunque, una vez convertida en la única fuerza de resistencia, Hezbolá renuncie a él, sin por ello abandonar la simbología de la sangre derramada y el tótem del *istichadi*. Una simbología reforzada por los rituales de la Achora, nacidos en el shiismo iraní y trasladados a Líbano para reaparecer ahora en Irak, y en los cuales se deja ver una exaltación del dolor cercana a algunas celebraciones sanguinolentas del Viernes Santo, en España o en Filipinas.

Entre los shiíes y los yihadistas suníes existe, en principio, un obstáculo insalvable. El islamismo suní radical, como se puede comprobar en las declaraciones suscitadas por la complejidad confesional iraquí, tiene a los shiíes por herejes y *rafidas*, gente que rechaza la fe auténtica. Sin duda, también el literalismo coránico suní encuentra sus orígenes intelectuales en el islam del sur de Asia, y más concretamente en el pensamiento de Maududi que, con la mediación del egipcio Sabed Qotb, impregnó la corriente *takfiri* o apóstata. Eso no quita que sea en los medios shiíes donde se manifiesten en primera instancia los demandantes de martirio con, como tributo a la modernidad, el testamento del futuro *chahid* grabado en video. De hecho, uno de los dos movimientos palestinos que trasladaron la técnica de la explosión suicida, la Yihad Islámica, tiene fama de ser proiraní, mientras que el otro, Hamás, aunque surgido de los Hermanos Musulmanes, mantiene excelentes relaciones con el Hezbolá libanés.

La islamización de la lucha contra Israel no basta para explicar la amplitud que ha tomado la cultura de la muerte, ni la equiparación entre shiíes y suníes. Para ello es necesario analizar, además de la realidad sobre el terreno, la imagen que transmiten de ésta los medios de comunicación y, una vez más, sobre todo Al-

Yazira, adornándola con su discurso del mayor denominador común, a saber una mezcla de nacionalismo árabe y nacionalismo islámico. Y esto desde antes del 11 de septiembre. Clara muestra de que, tanto por medio de la apología de los medios como por la justificación del fin, y con la mediación de la victimización, la opinión pública árabe ha sido preparada para aceptar la temática de la guerra entre civilizaciones.

Y sin embargo, habría que seguir rechazando a Huntington y recordando a Lévi-Strauss. Si fuera posible interpelar en términos académicos a los protagonistas de la «guerra contra el terrorismo» y a los de la «yihad contra los cruzados», ésta debería ser probablemente la consigna para un nuevo universalismo.

Rechazar a Huntington: nada más difícil en un momento en que, por ambas partes, se esfuerzan en cultivar la diferencia. Por un lado, nos encontramos con un esencialismo orientalista a menudo declarado —aun si los analistas y los políticos consideran oportuno precisar, al cabo de un discurso que no cesa de establecer oposiciones entre «ellos» y «nosotros», que todos los árabes y los musulmanes no deben ser confundidos con el terrorismo—. Por otro lado, con una relativización y hasta una justificación del horror de Nueva York por los errores imputados a la política norteamericana, incluso cuando se toma la precaución de empezar diciendo que el asesinato de inocentes es contrario a los preceptos del islam.

No olvidar a Lévi-Strauss: la «civilización» no es un grado y no se pueden plantear, desde ese punto de vista, jerarquías «naturales»; pero además, la humanidad es una desde el momento en que reposa sobre un fondo antropológico común. Dicho de otro modo, no tiene sentido hablar de un «ataque contra la Civilización», no más en todo caso que pretender clasificar los pueblos en función de su adhesión a una fe, sea musulmana u otra. Conviene precisar aquí que el espíritu de supremacía no es exclusivamente «blanco»: si bien hay quienes en las sociedades musulmanas se unen al islamismo radical desde una postura defensiva —es decir, porque perciben una amenaza—, lo cierto es que la retórica de los jefes de la guerra de ese islamismo radical se declara ofensiva, y su proselitismo conquistador se justifica por la declaración de inferioridad de la civilización «decadente» del Otro.

Por tanto, el necesario cuestionamiento no concierne únicamente a Occidente. Por parte árabe, en particular, se requiere un esfuerzo importante para poner fin a las ambigüedades que estimulan una lógica culturalista de enfrentamiento. Ello pasa en primer lugar por revisar del punto de vista sobre la Víctima o, dicho

de otro modo, por relativizar el estatuto de víctimas al que las sociedades árabes se han acomodado: no cultivando una lógica de poder o un revanchismo, sino aceptando la idea de que, a pesar de las derrotas, el siglo XX ha aportado a los árabes numerosos logros, gracias a los cuales pueden participar en la marcha del mundo. Pero hay que rechazar a la vez el pragmatismo que intenta legitimarse en el culto a la víctima: si no es aceptable que el fin justifique los medios entre los poderosos, tampoco lo es que lo justifique entre las víctimas. En la práctica, ello significa no confundir el terrorismo con la resistencia por el hecho de que Occidente confunda la resistencia con el terrorismo.

Más allá de los efectos de la confrontación y de sus medios, el rechazo al choque de civilizaciones exige, por parte árabe, abandonar el arabocentrismo —o el islamocentrismo— negativo que percibe la historia del mundo únicamente como una amenaza permanente contra sí mismo, como una amenaza «cultural» más que política o militar. Para ello, es preciso también, y a la vez, renunciar a la justificaciones esencialistas, ya manifiestas en el silencio que envolvió el prolongado asunto de los rehenes occidentales en Líbano, en los años ochenta, o en la complacencia hacia la *fatua* contra Salman Rushdie, y aceptar la idea de que los valores democráticos se han convertido en un patrimonio común de la humanidad.

Un cuestionamiento de este tipo no es imposible, pero su dificultad radica en que las elites capaces de promoverlo se hallan atrapadas entre poderes no democráticos —por lo demás, casi siempre apoyados por Occidente a pesar de la «cruzada democrática» en el Gran Oriente Próximo— y las corrientes del islamismo radical.

La tarea sería evidentemente más sencilla si este esfuerzo pudiera coincidir con un nuevo renacimiento, múltiple en sus inspiraciones y en su desarrollo. Un renacimiento que sigue siendo posible.

La percepción desesperada del pensamiento y de la cultura árabes aferrados al inmovilismo y al fanatismo ha dificultado la visión de ciertos fenómenos que podrían preparar la salida de la crisis. El primero de ellos, que se esbozó hace dos décadas sin que se percibiera en toda su amplitud, tiene que ver con la formación de un campo homogéneo y al mismo tiempo plural de la cultura árabe. A pesar de la fragmentación de los espacios estatales, y por lo tanto del mercado, a pesar también de las censuras que hacen las veces de guardias fronterizos, este campo homogéneo de la cultura árabe

plural puede aparecer como la expresión menos contestable de una arabidad cohesionadora, cuando todas las demás instancias de integración, ya tengan vocación económica o política, y ya sean de orden panárabe o subregional, están aquejadas de parálisis.

El fenómeno no nació de la nada, y la continuidad de la cultura árabe no es un fenómeno nuevo. Si hay alguna novedad, al menos con respecto al período contemporáneo, es porque este campo se constituye a pesar de la pluralidad de centros de producción cultural. Durante el siglo XIX y la mayor parte del XX, la producción cultural en el Machrek se concentró entre el valle del Nilo y Mesopotamia. La primacía regresa entonces al Cairo, como lo demuestran el cine, la novela y la música, con Beirut en posición de aspirante. Ahora bien, lo que caracteriza hoy al campo homogéneo de la cultura árabe es la distribución de la producción y de la creación en la mayoría de los países árabes. Particularmente rápida ha sido la aportación del Magreb, independizado en un momento posterior tras haber sido el escenario de una colonización que ha negado de su arabidad. Pero no menos notable es la irrupción en este campo, a pesar de su desfase, de los países del Golfo y de los de la península Arábiga, que habían permanecido al margen del movimiento urbano árabe desde la era omeya.

Hay que destacar, sin embargo, que la homogeneidad en este campo concierne a la circulación de las ideas y de la expresión, no a su contenido. Siendo así, la cultura árabe comienza a aprender de nuevo —aunque no haya tomado todavía plena conciencia de ello—, a integrar la pluralidad en su unidad de lugar y de tiempo, dejando de considerar la diferencia como un factor de división. Desde luego, la reflexión sobre el fenómeno de la alteridad como condición necesaria para la democracia sigue siendo deficiente. En el mejor de los casos es propia tan sólo de una elite, si bien eso no impide que pueda considerarse un hito en el proceso de asunción de la alteridad.

A la dinamización de la circulación de las ideas y de los bienes culturales en el mundo árabe, a pesar de la persistencia de obstáculos considerables, se añaden los efectos de otro fenómeno prácticamente concomitante: los primeros pasos de la integración del campo cultural árabe en el mosaico mundial. El asentamiento de numerosos creadores árabes en Europa tras el eclipse de Beirut tuvo como resultado la puesta en marcha de redes de intercambio, unas veces informales y otras estructuradas, que atenuaron la marginación de la cultura árabe en el mundo y la inscribieron en el paisaje europeo. No menos efectivo resulta el papel desempeñado

por los circuitos de financiación y de coproducción de las acciones culturales, cuya utilización se ha extendido en parte gracias a la presencia de los creadores árabes en Europa y en parte gracias a la disponibilidad de la oferta en el marco de las políticas de cooperación nacionales o europeas y a la actividad de las ONG. Aunque el recurso a este tipo de procedimiento tenga que ver a menudo con la comodidad y hasta con el oportunismo, ha dado como resultado un isomorfismo temático o, dicho de otro modo, una impregnación del campo cultural árabe por problemáticas que han cristalizado en otras partes. Al margen del campo de la creación, el ejemplo más destacado de esta impregnación es la rapidez con que la problemática del género ha irrumpido en el mundo asociativo árabe —hasta el punto de incorporarse en el vocabulario con el neologismo *jandara*—. Existe el riesgo de que en materia de impregnación haya una superposición totalmente artificial, sobre todo si ese isomorfismo se circunscribe únicamente a la elite conectada con el mundo exterior. Como consecuencia, existe igualmente el peligro de una reacción populista chovinista y de su manipulación, tal como se ha podido ver recientemente en algunas controversias envenenadas, entre ellas el caso Saadeddin Ibrahim, juzgado y condenado en Egipto —y luego exculpado— por haber recibido una financiación extranjera.

En el mismo orden de ideas, aunque por motivos distintos, diversos protagonistas económicos de la globalización cultural empiezan a interesarse por el mundo árabe, empezando por la industria musical. Adoptados más tardíamente que los africanos por la *world music*, los árabes se van integrando en ésta, lo cual favorece entre ellos un abigarramiento de la subcultura, mucho más permeable que la cultura de elite. También en esto se manifiestan resistencias, como a veces lo ilustra la acogida por parte de la prensa, sobre todo en los países de la península Arábiga, a ciertos tipos de videoclips y de emisiones televisivas de variedades.

Otra dimensión de la globalización, la revolución de los medios de comunicación electrónicos, determina cada vez más a la cultura árabe a integrar explícitamente al Otro en su diversidad. Si bien Internet es el patrimonio de una nueva elite en continuo crecimiento, las televisiones por satélite llevan a cabo a gran escala, independientemente del discurso que mantengan, una transferencia de cultura visual e informativa que sitúa de inmediato al mundo árabe en una geografía mundial heterogénea. En ese sentido, la globalización cultural, al contrario de lo que una visión timorata de la identidad suele temer, podría convertirse en la gran oportunidad

de la cultura árabe.

Si consideramos el panorama de la cultura árabe contemporánea, ya sea en sus obras de creación o en sus redes de circulación de la información, el futuro árabe debería invitar a un mayor optimismo. Si bien es cierto que sólo Naguib Mahfuz ha ganado el premio Nobel, también lo es que al menos media docena de escritores merecen seguir sus pasos —si tenemos en cuenta el estándar de la academia sueca— y el mundo árabe puede ufanarse de ser una de las pocas áreas culturales que cuenta con voces poéticas que, no satisfechas con ser difundidas a gran escala, se sitúan en el primer plano de la poesía mundial.

Sin embargo, no se trata de ponerse optimista, pues el mundo árabe, especialmente el Machrek, sigue prisionero de un funcionamiento político y social que, en el mejor de los casos, deja a la diversidad expresarse aunque sin jamás permitir que se traduzca en cambios en los procedimientos de tomas de decisión.

Así las cosas, es evidente que las estructuras económicas y políticas, bloqueadas por las relaciones de fuerza tanto internas como mundiales, representan un factor determinante de paralización. Tampoco hay que infravalorar los obstáculos sociológicos, aunque sin inferir de ello una imposibilidad antropológica. Como ya lo hemos visto, la historia del islam árabe contradice esta visión culturalista. La ausencia de vínculos entre la cultura creativa y la cultura social es igualmente preocupante. Y quizá sea ahí donde haya que buscar soluciones, aprovechando la fuerza de arrastre de los nuevos medios de comunicación en el desarrollo cultural, así como la de la cultura en el desarrollo económico duradero.

Sin duda, resultaría excesivamente ambicioso prever un final a corto plazo de la cadena de la desgracia. El deficiente desarrollo árabe ha empeorado demasiado como para aspirar a la felicidad inmediata. Y la persistencia de la hegemonía occidental, agravada por la ocupación norteamericana de Irak y la supremacía cada vez mayor de Israel, no permite postular un despertar árabe rápido. Pero nada, ni la dominación extranjera ni los vicios estructurales de las economías, ni menos aún la herencia de la cultura árabe, impide buscar la posibilidad de un equilibrio, a pesar de las pésimas condiciones del presente.

Para lograrlo es preciso que se den diversas condiciones y no todas dependen de los árabes. Sin embargo, a falta de reunirlas todas, todavía es posible forzar el destino empezando por la más urgente, sin la cual no hay salvación posible: que los árabes

abandonen la quimera de un pasado inigualable para enfrentarse por fin a su historia real y serle fieles algún día.

Table of Content

Prólogo
I
II
III
IV
V
VI.
VII.